Biblia a nowsze odkrycia w Palestynie, w Egipcie i w Assyryi.

(Szkic historyczny o niemieckim racyonalizmie biblijnym.)

(Dokończenie.)

VII.

Szkoła Tybingska.

Podczas gdy Lewica Heglowska brnęła coraz daléj w bezbożne ekscesa, insza szkoła trzymała się zacięcie *Leben Jesu*. Prawi chrześcianie odtrącili od siebie tę książkę ze skutkiem i nie bez sławy. Ale Straussowemu *Leben Jesu*, podobnie jak *Fragmentom Wolfenbuettelskim* było dane wytworzyć system, który nie zapuszczając się równie daleko w negacyi, jednak zrywał z chrześciaństwem. Ten system nosi miano: Szkoły Tybingskiéj. Ta szkoła przekonała się niebawem, że krytyka Straussa niepłodna; chciała tedy posunąć ją daléj i dokończyć. Zgadzając się ze Straussem na to, że opowieść ewangelii jest wątpliwą, postanowiła naukowo, a nie jeno za pomocą dowolnych wymysłów, zbadać, co w onéj opowieści prawdy, a co fałszu, w jaki sposób ona powstała. Głową téj szkoły był Ferd. Kryst. Baur (1792—1860), stary nauczyciel Straussa. I on przystał do szkoły Hegla, ale więcéj, niż uczeń jego Strauss, do szkoły Schleiermachera. A więc istniała wielka sympatya idei między profesorem a uczniem. W biografii Kryst. Maerklina Strauss wykazał (a Baur nie zaprzeczył temu), w czem panowała zgoda między nim a między nauczycielem, z tą tylko różnicą, że kiedy Baur chciał wieżą metodycznie oblegać, Strauss pragnął zdobyć ją szturmem. Gdy się w r. 1835 ukazało *Leben Jesu*, książka ta Baurowi jaśniéj i stanowczo odsłoniła, co do téj chwili mglisto tylko pojmował; rok 1835, który dla wielu chrześcian stał się rokiem fatalnym, był i dla Tybingskiego profesora teologii historycznéj rokiem stanowczym.

Tak tedy książka Straussa była przyczyną powstania Szkoły Tybingskiéj, dała jéj impuls i skupiła jéj zabiegi w dziedzinie krytyki biblijnéj i pierwotnego chrześciaństwa.

Baur aż do téj chwili zostawał na stopie pokojowéj z Steudelem

i innymi supernaturalistami uniwersyteckimi: odtąd zawrzała między nimi wojna, wojna zacięta. Baur nie przejął wszystkich idei Straussa; był o wiele umiarkowańszy, spokojniejszy i nie tyle zaczepny. Mimo to niedługo wpadł niebawem w podejrzenie u wszystkich innych profesorów. Umarli jego starzy przyjaciele: Steudel i Kern; był więc odosobniony, ale na uczniów wywierał wielki wpływ i wychował sobie liczną szkołę, między innymi: Zellera, Schweglera, Hilgenfelda, Koestlina, Planka, Ritschla i innych, którzy razem z nim pracowali aż do roku 1848, do onego roku, w którym polityka do tyla zajmowała wszystkie umysły, że większa część odwróciła się od teologii.

Celem téj szkoły było wynaleźć charakter, tendencyą, historyczne jądro i datę każdéj ewangelii z osobna, pismom kanonicznym naznaczyć miejsce przynależne im w literaturze pierwszych dwu wieków wreszcie wykazać powstanie i dzieje dogmatu. Nad tem dziełem pracowała z rzadką cierpliwością i z naukowością niezaprzeczoną. Jakichżeby nie była wydobyła na świat skarbów, gdyby prace jéj nie były już w samem źródle zatrute przesądem racyonalizmu! Zresztą nie zaginą one wszystkie; z pośród téj masy nieociosanego kamienia apologetyka chrześciańska wyszukała już niejedną perłę szacowną.

Baur poszedł inną drogą od Straussa: krytykę swą powstania chrześciaństwa rozpoczął od *Listów*. Ponieważ zamiarem jego było budować, a nie obalać, co autor *Leben Jesu* uczynił, przeto niedostawało mu pewnego punktu, gdzieby mógł odłączyć się od Straussa. Przyjąwszy, że krytyka Straussowa historyą ewangelii jeszcze wątpliwszą uczyniła, zwrócił się do św. Pawła. Data i autentyczność niektórych Listów Pawłowych zdają mu się być rzeczą pewną, więc te Listy są dlań podstawą i punktem wyjścia.

Ideą zasadniczą krytyki Baura, która imię jego rozsławiła, jest ta idea, że w łonie chrześciaństwa istniały dwa stronnictwa, stronnictwo ebionistyczne czyli Piotrowe, petrynizm, wyłonione z Essenizmu, i stronnictwo Pawłowe, paulinizm. Owóż antagonizm między stronnikami Piotra a stronnikami Pawła otwiera naraz wszystkie bramy zamknięte aż dotąd krytycznéj intelligencyi. To rozwięzuje wszystkie zagadki co do powstania chrześciaństwa. Dowolność, którą chciano wygnać z naukowego badania, tym sposobem wraca pod innem nazwiskiem do Szkoły Tybingskiéj. Coza niedołęstwo nieuleczone obłędu! Bez pomocy fantazyi nie może się ostać. Strauss razem z Eichhornem odrzuca naturalne tłómaczenie Paulusa, bo w niem słusznie widzi grę wyobraźni, a za to wprowadza mythus; Baur znowuż widzi jasno, że i mythus

Straussowy to nic inszego, jeno fikcya, i odrzuca go w imię doświadczenia. Ideał nie istnieje w dziejach ludzkich. Lud dopiero z wszystkich ich odłamków tworzy sobie typ, który nie ma podstawy. Społeczność taka, jak społeczność Kościoła w pierwszych czasach, nie jest produktem ideału wytworzonego a priori, lecz wynikiem, summą rozmaitych czynników, synthezą sprzecznych żywiołów, które po walce zobopólnéj wreszcie zlały się i pogodziły w jednéj harmonijnéj całości. Ewangelie są odbiciem, refleksem nie przedmiotu, który przedstawiają, lecz odbiciem tendencyi bądź wojowniczych, bądź pokojowych, jakie mieli ich autorowie. Opowiadają nam nie tyle dzieje Jezusa, ile raczéj dzieje Kościoła i dzieje rozmaitych teoryi poszczególnych stronnictw Kościoła, jakie sobie o założycielu swoim wyrobiły.

Od czasów Fragmentów Wolfenbuettelskich cud po raz pierwszy usunięto na plan ostatni, a wszystkie kroki skierowano ku rozwiązaniu naczelnego pytania co do autentyczności ewangelii. Krytycy Tybingscy nadprzyrodzoności nie przyznają więcéj znaczenia niż racyonaliści, ale teorya Straussa, opierająca się na kwestyi co do daty i autorów ewangelii, o któréj dotąd jeszcze nie powątpiewano, stanowi teraz kwestyą naczelną, któréj przedewszystkiem poświęcono uwagę. Nie chodzi im tyle o wytłomaczenie faktów nadprzyrodzonych, których znaczenie starają się umniejszyć, ile raczéj o wynalezienie rozmaitych żywiołów, z których rozwinął się Kościół. Ponieważ żywioły te nie są nam znane z historyi, przeto wyobraźni zadaniem jest wynaleźć je.

Baur, przesiąkły na wskroś ideami Hegla, o dziejach pierwotnego chrześciaństwa utworzył sobie pojęcie *a priori*, i następnie silił się fakta wcisnąć gwałtem w trupa, którego sobie spreparował. Idee swoje wyłożył w *Geschichte der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, 1853, a treść ich główna jest taka:

Chrześciaństwo nie wyskoczyło od razu z myśli człowieka jakiego, jak Minerwa z głowy Jowiszowéj. Ono nie zstąpiło z nieba razem z Chrystusem i nie zostało w całości przez słowo jego objawione. Jezus był jego fundatorem, początkiem, — jeżeli tak chcecie — ale dzieło jego rozwijało się zwolna, nieznacznie nie bez głębokich walk i walki wewnętrznéj. Ta roślinka, zrazu wątła, wyrosła na gruncie judaizmu, i musiałaby była tam zmarnieć, zamrzeć. Pierwotne chrześciaństwo, to chrześciaństwo judaizmu, to ebionityzm, reprezentowane przez dwunastu Apostołów, ale głównie przez Piotra, Jakóba i Jana. Można więc nazwać je Piotrowem, Petrynizmem, a da się tem jednem słowem scharakteryzować: Jezus jest Mesyaszem onym, na którym spełniły się wszystkie przepowiednie proroków. A więc to chrześciaństwo nie zer-

wało bynajmniéj z judaizmem; było jego dalszym ciągiem i odmłodzeniem, a prawie nie różniło się w niczem od niego, zatrzymało zakon jego i główne obrzędy.

Gdyby nie był przystąpił żywiół żywotny, liberalniejszy i bogatszy w treści, ażeby sekcie ebionickiéj wlać siłę ekspenzywną, elastyczność, któréj ono wcale nie posiadało, toby było niebawem zadławiło się samo w ciasnem kółku. Paweł — Paulinizm — przyniósł ze sobą energią, życie bujne, ducha prozelityzmu i zdobywczego. Paulinizm przełamał szranki, w których było zamknięte; zerwał jawnie z judaizmem, z świątynią i z zakonem Mojżeszowym. Słabą roślinkę przeszczepił w sam środek rzymskiego cesarstwa, i ta roślinka rozwijała się z zadziwiającą szybkością, przychodziła do sił, zapuszczała głęboko korzenie w téj żyznéj glebie, w słońcu grecko-rzymskiéj cywilizacyi.

Tak oto ufundowane jest chrześciaństwo. Ono Pawłowi zawdzięcza swą cechę uniwersalności, tego nie widzieli zgoła pierwsi jego założyciele, którzy zresztą wcale nie myśleli popierać daleko sięgających celów apostoła pogan; owszem, zadowalniając się zupełnie horyzontem Palestyny, ze wszystkiéj mocy owi dwanaście zwalczali projekta jego, zmierzające ku rozszerzaniu i zwiększaniu jego zakresu. Opozycya między Petrynizmem a Paulinizmem tworzy istotne tło jego historyi w pierwszym wieku. Ta opozycya była daleko głębsza, żywsza, upartsza, niżbyśmy się mogli dowiedzieć z tradycyi kościelnéj, a osobliwie z Dziejów Apostolskich.

Owóż ta walka idei daje nam klucz do oznaczenia autentyczności pism kanonicznych. Te pisma dzielą się na trzy klasy: na pisma stronnictwa dwunastu, na pisma stronnictwa Pawłowego i na pisma stronnictwa fuzyonistycznego, które chce oba tamte pogodzić, zjednoczyć, i każe im podać sobie ręce do zgody, łagodząc zaostrzenia, zbyt rażące różnice. To ostatnie stronnictwo mogło powstać wtedy dopiero, gdy zaciętość stronnictw wrogich poczęła stygnąć; a więc pisma jego, to pisma tendencyjne, te pisma są daty późniejszéj i powstały oczywiście późniéj od pism pierwszych obu stronnictw.

Jeżeliby się przystało na tę zasadę historycznéj krytyki, skonstruowanéj *a priori* i dowolnie przyjmującéj radykalne różnice między dwunastoma a Pawłem, tedy reszta pójdzie jak z płatka. Ażeby w przybliżeniu oznaczyć czas powstania jakiego pisma chrześciańskiego z pierwszych wieków, nic więcéj nie potrzeba, jeno zbadać tendencyą jego. Listy do Rzymian i do Galatów, pierwsze dwa listy do Koryntyan — to manifesta Paulinizmu. Apokryficzne ewangelie żydów, Piotra, Ebionitów, Egipcyan są wyrazem poglądów chrześciaństwa judaistycznego.

Te listy i te opowieści legendarne — to najstarsze pomniki myśli chrześciańskiéj. Cztery ewangelie kanoniczne są nowszéj daty: powstały dopiero w połowie drugiego wieku; podobnież Dzieje Apostolskie i inne listy uchodzące za listy Apostolskie, których nie wachano się postawić pod patronatem imion szanownych, pobożne oszustwo uważając za rzecz podrzędniejszą.

Te pisma zawdzięczają swe powstanie potrzebie chwilowéj, która stronnictwo Piotrowe, dotychczas liczniejsze, niewoliła do koncesyi na rzecz stronnictwa Pawłowego, ażeby pozyskać sobie pomoc jego w walce naprzeciw wspólnemu wrogowi, Gnostycyzmowi, i ażeby módz tym dzielniéj stawić czoło prześladowaniu rzymskich cesarzy. Ślady takich transakcyi znajdują się w ewangelii Mateusza, która jest jeszcze judaistyczno-chrześciańską, ale już się zmodyfikowała i zmieniła przez przydatki i opracowania następne. Dostrzedz téj transakcyi można także w ewangelii Łukasza, która jest pochodzenia Pawłowego, ale złagodzona i poprawiona, ażeby nie odstręczać zupełnie stronnictwa dwunastu.

Marek jest najmłodszy z trzech synoptyków, i on to głównie szkoły Tybingskiéj niepodoba się najwięcéj dla tego, że nie udało się znaleźć w nim i najmniejszego śladu kompromisu, a co gorsza, nawet ani śladu walki między Piotrem a Pawłem.

Ale za to *Dzieje Apostolskie* są tryumfem dla téj szkoły krytycznéj. *Dzieje Apostolskie* są dziełem Pawłowego pośrednika, którego łatwo schwycić na gorącym uczynku, gdyż tendencye jego leżą jak na dłoni. Ażeby przyłożyć się do zgody obu stronnictw, z Pawła robi zwolennika Piotrowego, a z Piotra zwolennika Pawłowego: Paweł zachowuje legalne obrządki, a Piotr chrzci poganina. Rzadkie zaślepienie uprzedzenia! Baur przekonany jest, że na rzecz swéj chimery znalazł najpewniejsze dowody w książce, która przecie najoczywiściéj czczość téj chimery wykazuje. Żadnéj księgi Now. Zakonu autentyczność nie jest udowodniona doskonaléj, w sposób nie dający się znikąd zaczepić, jak autentyczność *Dziejów Apostolskich*, napisanych przez towarzysza Pawłowego, który był naocznym świadkiem opowiadanych wypadków. Kiedy nam w Piotrze przedstawia Pawła, a w Pawle Piotra, to dla tego, zaiste! że tak było w istocie, że antagonizm, o jakim marzy Baur między tymi dwoma wielkimi Apostołmi, nie istniał nigdy.*)

---

*) Wallon: De la croyance due à l'Evangile 1858. Piotr św. czuł większy pociąg do żydów, Paweł św. do pogan; ale nie było między nimi żadnéj co do nauki różnicy. Baur i szkoła jego z chwilowéj, przypadkowéj różnicy opinii, która podrzędnéj dotyczyła kwestyi dyscypliny, zrobili opozycyą radykalną; z ziarnka piasku utworzyli górę.

Ewangelia nosząca imię Jana, jest relatywnie świeżéj daty. Jan może być autorem *Apokalypsy*, książki judaistyczno-chrześciańskiéj, ale nie jest autorem ewangelii, gdyż tendencya téj książki wskazuje na jéj późniejsze powstanie, na czasy, w których Apostół już nie żył. Ułożona jest według planu metodycznego, a pełno w niéj wzniosłego dramatycznego efektu. Osoby, odgrywające w niéj role, reprezentują wszystkie idee i poglądy, jakie się z sobą ścierały: a więc jesteśmy w epoce montanizmu.

Co się tyczy Listów noszących miano Pawłowe, to z wyjątkiem wspomnianych już onych czterech wielkich Listów, które są autentyczne, wszystkie są apokryfami dla tego, że nie przedstawiają już w całéj prawdziwości walki około chrześciaństwa judaistycznego. Listy do Efezów, do Kolossan, do Filippensów, do Filemona odsłaniają już tendencyą zbliżenia się do doktryny Piotrowéj, o zbawieniu przez uczynki, a nie przez wiarę. Listy pastoralne jeszcze świeższéj są daty, bo w nich widzimy już Kościół zorganizowany, ukonstruowany Episkopat; napisane zostały w tymże czasie, co listy przypisywane św. Polikarpowi i św. Ignacemu.

Oto główne myśli Baura co do powstania ksiąg Now. Testamentu. Onże sam poucza nas, że oryginalność systemu jego polega na czysto historycznem wytłómaczeniu chrześciaństwa, które wyszło z walki rozmaitych stronnictw, a nie z nadprzyrodzonego Objawienia, które Jezus we własnéj uczynił osobie, jak utrzymuje stara teologia, ani też z żarliwości pierwotnego Kościoła, który zdolen był, jak twierdzi Strauss, tworzyć mythy.

W sposób, który nikogo nie zadowalnia, tłómaczy Baur zmartwychwstanie Pańskie i nawrócenie się Pawłowe. Nie bada on, jaka była istotna nauka Jezusa, nie umie ocenić roli Mistrza dwunastu przy zakładaniu chrześciaństwa. Walka między Petrynizmem a Paulinizmem jest wymysłem: fantazya Baura i w innych jego dziełach pierwsze dzierży miejsce.

Gdyby to wszystko, co się dotychczas powiedziało o wybujałości wyobraźni, nie miało być dostatecznem, to wystarczy wskazać na opinie jego uczniów, opinie tak sprzeczne ze sobą i sprzeczne z opinią ich mistrza, że już ta jedna okoliczność najlepiéj ich dowolność potwierdza.

Dla Baura ewangelia Marka jest trzecią z kolei; dla Hilgenfelda jest drugą, dla Volkmara pierwszą, dla Koestlina pierwszą, drugą i trzecią razem. Mateusz to nic inszego, jeno pomnożone wydanie pierwotnego Marka, a Łukasz św. przerobione i zmienione wydanie proto-Marka. Rzeczywisty Marek, którego teraz posiadamy, uło-

żon jest dopiero po innych synoptykach, a to tak, że Marek św. jest punktem wyjścia, środkiem i końcem opowiadania ewangelicznego. Hilgenfeld odmiennie od Baura, pierwszy List do Tessaloniczan, do Filipensów i do Filemona uznaje za autentyczne Listy Pawłowe. Według Volkmara sama tylko Apokalypsa jest jedyną autentyczną książką Now. Testamentu. Według Schweglera czwarta ewangelia pochodzi z drugiego stulecia; według Hilgenfelda mniéj więcéj z r. 130; według Toblera pochodzi z czasów św. Jana, a ułożył ją Apollo w Efezie dla Kościoła w Koryncie.

System, który zwolenników swoich do takich prowadzi wyników, nie zasługuje na refutacyą. Można powiedzieć, że fałszywości twierdzeń Szkoły Tybingskiéj nie wykazał lepiéj nikt, jak właśniż jéj członkowie. Jeden z nich, Albrecht Ritschl, zwalczał wprost najbardziéj ekscentryczne opinie Baura; w książce: *Die Entstehung der altkathol. Kirche*, Bonn 1850, wykazał absolutną bezpodstawność dowolnéj zupełnie hypotezy co do Petrynizmu i Paulinizmu. Równocześnie udowodnił, że głowa Szkoły Tybingskiéj romansowi Homilii Klemensowych zbyt wielką przyznawał wagę, a te Homilie były punktem wyjścia dla jego krytyki, i że rzekomą solidarność między Ebionistami, Esseńczykami a Apostołami, co najmniéj, o wiele przesadzał.

W obec opinii Baura dziś większa część nieprawowiernych egzegetów przyznaje, że ewangelia św. Marka jest najstarszą ze wszystkich. Pamiętajmy, że samże Baur przyznał, że w téj ewangelii niepodobno odnaleźć śladów zatargu między Piotrem a Pawłem.

Tak tedy nie pozostało nic z fundamentów systemu jego.

VIII.
Ostatnie Straussa pisma teologiczne.

Strauss oczywiście uważnie śledził rozwój Szkoły Tybingskiéj, z któréj wyszło jego *Leben Jesu*. W czasie gdy ta Szkoła ogłaszała pierwsze swe płody, odpowiadał na niektóre zarzuty naprzeciw systemowi swojemu, mythusowi, i sporządził nowe wydanie książki swojéj, modyfikując niektóre z uprzednich twierdzeń. Starał się usilnie wielki spokój okazywać na zewnątrz i z przeciwnikami dyskutować sucho i zimno, co jest jedną z najgłówniejszych cech jego *Leben Jesu*, a co mocno podpadało przeto, że od chwili ukazania się książki jego czytelnicy spodziewali się, że kto tak śmiałe stawia tezy, wystąpi z namiętną zaciekłością, z jaką wystąpił Reimarus w onem swojem *Schutzschrift*. Ale Strauss czuł w sercu żywą walkę, z któréj dał nam nieco poznać, opowiadając w swych *Kleine Schriften* o zaczepkach i urazach wyrządzanych matce

jego w czasie, gdy bawiła u wód, i o zabójczym ciosie, jaki chałas wszczęty z powodu książki jego, zadał zdrowiu téj, która mu dała życie, i o oburzeniu ojca naprzeciw synowi. Zły humor, długo hamowany, wybuchnął, gdy świeżo zawiedzione nadzieje poczęły napawać go goryczą, — wtedy nie umiał się już powstrzymać i mówić z krwią zimną o chrześciaństwie. W r. 1839 radykalne stronnictwo w Zurychu mianowało go, mimo krzyku oburzenia na ten zamiar, profesorem dogmatyki i historyi kościelnéj przy uniwersytecie tamecznym. Niechęć była tak wielka, że nie mógł zająć swéj posady. Petycya opatrzona blizko 40 tysiącami podpisów wymogła na radykałach, że odstąpili od zamiaru, ale za to Straussowi wyznaczyli pensyą tysiąca franków. Tymczasem przewaga ich została złamana. Rana zadana miłości własnéj profesora była zbyt dotkliwa i postanowił zemścić się na tych chrześcianach, którzy nim wzgardzili. W czwartem wydaniu swego *Leben Jesu* wyrzucił wszystkie złagodzenia, które porobił w wydaniu drugiem i trzeciem; skreślił nawet ostatni rozdział o historycznym charakterze Jezusa.

Oto przekonania ludzi, którzy tyle chełpią się z swéj bezstronności i krytyki. Odkąd Strauss jako zacięty wystąpił wróg chrześciaństwa, zwiększały się gorycze, jakie go ze strony świata spotykały, odtąd też wzrastała zawziętość jego naprzeciw religii: w r. 1840 ogłosił *Christliche Dogmatik*. Książkę tę scharakteryzowano jednem słowem, że podobna do dogmatyki tyle, co cmentarz do miasta. Autor, lubo się nie przyznaje do tego, burzy chrześciański dogmat do szczętu. Jak późniéj wyznał we wstępie do książki swéj: *Gespraech ueber Hutten*, celem jego jest: odrzucić dogmat, a zachować moralność. Strauss rozprawia się z teologami, którzy nie przypisują wagi walkom krytyków naprzeciw teologii i lekceważą sobie wyłomy, które porobił racyonalizm we wstrząśniętych murach orthodoksyi. Dobrze im, że tego nie wiedzą. Bóg i Jezus Chrystus już — nie żyją: zastąpił ich rodzaj ludzki, czyli innemi słowy: miejsce chrześciaństwa zajął pantheizm. Chrystus Kościoła jest to Chrystus niemożebny; prawy Chrystus to ten, który się wyzwala z mythycznéj powłoki, w któréj pierwsze wieki ukryły swój ideał, to — l u d z k o ś ć, mówiąc językiem nowożytnym. W rzeczy saméj ludzkość to złączenie dwojéj natury: Bóg wcielony, to dziecię matki widoméj, przyrodzenia, i niewidzialnego ojca, ducha. Ludzkość czyni cuda w postępie umiejętności, które z żywiołów czynią sobie sługi i niewolniki; jest bezgrzeszna, bo ewolucye jéj czyste i niepokalane; umiera ale znowu zmartwychwstaje, albowiem

Primo avulso, non deficit alter;

wstępuje do nieba, wynosząc się ponad istnienie indywidualne, narodo-

wościowe i planetarne. Taką jest nieśmiertelność, — innéj nie ma. „Prawa krytyka dogmatu to jego historya.“ Wartość dogmatów podaje się z większéj lub mniejszéj ich zgodności z ostatnim wynikiem nauki. Najprzedniejsze dogmata chrześciańskie: Wiara w Boga osobowego, w stworzenie z niczego, w osobistą nieśmiertelność duszy, nie zgadzają się z nauką, a więc ta wiara fałszywa. W niéj nie ma nic prawdy, chyba tyle, ile jéj ma w sobie idea, zasadnicza wiara, — zlanie się żywiołu boskiego z żywiołem ludzkim we Wszechjednem (Alleins).

Przepaść, do któréj musiało doprowadzić logicznie zaprzeczenie chrześciaństwa, w książce téj występuje na jaw wyraźnie, a pokazała się w całéj swéj głębi i szerokości w ostatniem dziele Straussa: *Der alte u. der neue Glauben*, 1872.

W przerwie lat 32 między jedną a drugą książką, traktujących o religii, Strauss próbował szczęścia także na polu politycznem. W r. 1848 przepadł przy wyborach do Parlamentu Frankfurtskiego, ale obrano go do drugiéj Izby w Wyrtembergii. Ku wielkiemu zdziwieniu świata obrał sobie miejsce pośród konserwatystów. Szemrali na to jego wyborcy i został zniewolon złożyć swój mandat. Ale nie mniéj zdumiały się Niemcy, gdy sześć lat wpierw ujrzały, jak teolog, który z taką występował powagą, losy życia swojego sprzągł z aktórką, Agnieszką Schebert. Aż do roku 1864 publikował jedynie studya biograficzne i literackie, dotyczące historyi i teologii. W r. 1864 zbudzony hałasem, wywołanym przez Renanowe *Życie Jezusa*, ogłosił swoje *Leben Jesu* dla użytku niemieckiego ludu. Nie potrzeba zabawiać się długo tą publikacyą. Błąd potępia się sam przez ustawiczne sprzeczności swoje. Ta prawda nigdy nie uwydatnila się tak oczywiście, jak w pismach racyonalistów. Jako okręt bez steru miotany burzą namiętności i ludzkich wątpliwości nie tylko jeden drugiemu się sprzeciwia, jakeśmy to widzieli przy opisie Szkoły Tybingskiéj, ale sprzeciwiają się sobie samym. Uderzającym przykładem tych odmian wolnodumców jest właśnie *Das neue Leben Jesu.* W wielu punktach różni się zupełnie od pierwszego. Autor przestał być Heglianinem; z jego dawnego kultu filozoficznéj idei pozostało mu się zaledwie kilka zwrotów i wyrażeń. Gwałtowny ton przedmowy pokazuje, jak bardzo jest podraźniony. Miasto wznosić się wyżéj, upada coraz niżéj. Forma również obrażająca. Już to nie on zimny anatom z roku 1835, który tekst ewangelii rozrzyna na kawały, nie zdradzając najmniejszego wzruszenia: to sekciarz, który głos podnosi i rozpala się. Z tych kart ziejących nienawiścią widać kiełkujący Kulturkampf; Kościół jest zły, trzeba go skasować. Wszystkie istniejące religie występują wrogo naprzeciw jedynéj religii

— cywilizacyi, trzeba je zburzyć, aby téj zrobić miejsce. Kler przyrównuje do polnych myszy i przedstawia go jako nizkiego niewolnika osobistych interesów i jako wroga prawdy. Kler ten walczy poza murami z papieru, których nie warto oblegać. Nowocześni teologowie to tchórze i głupcy. Nawet Christ. Baur nie znalazł łaski w oczach Straussa, bo mu zarzuca, że się posługuje historycznym interesem jako obroną naprzeciw fanatyzmowi, i legalną fikcyą, co poświęcając ministerstwo, koronę ratuje.

Ale jeszcze więcéj niż forma zmieniły się idee. Autor *Neues Leben* zatrzymuje m y t h, ale całkiem inny sens mu nadaje. Myth przestaje być tworem bezwiednym, jest wynalazkiem mniéj lub więcéj zamierzonym i rozważonym. Zmartwychwstanie Jezusa jest owocem wizyi subjektywnych. Samże Jezus to coś niby od niemieckiego studenta, eklektyk, który z rozmaitych źródeł czerpie dla siebie materyały, które ma przerobić potem samowiedza jego. W p i e r w s z e m swem *Leben* Strauss krytykował, jak mu zarzucił Baur, historyą ewangelii, nie posiadając krytycznéj znajomości ewangelii; obecnie ze Szkoły Tybingskiéj zapożycza idei o początku pism kanonicznych i dochodzi do tego, że osobę Jezusa całkiem z planu usuwa. Resumuje kilka wypadków z życia Jezusowego; tymczasem, według zdania jego, mało jest wielkich mężów, o których tak mało wiemy, jak o nim, a to mało, co wiemy, wystarcza, ażeby zedrzeć zeń aureolą i wyzuć go z szczególnych jego zalet. Że nam się wielkim przedstawia, to dla tego, iż go poza obłokami widzimy. Chrystus, którego podziwiamy, to nie on rzeczywisty Chrystus, lecz idealny, to znaczy: ludzkość. Trzeba więc idealnego Chrystusa od rzeczywistego odłączyć, ażeby chrześciańsko-ludzka religia stała się religią rodzaju ludzkiego.

Te wszystkie myśli zebrane są w domówieniu, które, jak już powiedzieliśmy, jest prawie takież same, co w *Dogmatik* jego.

„Historycznego Chrystusa — powiada Strauss — odróżnić od Chrystusa idealnego, czyli od absolutnéj idei człowieka, która wrodzona jest ludzkiemu pojęciu, a wiarę zbawiającą przenieść z jednego na drugiego, to będzie koniecznym wynikiem postępu nowożytnego ducha; to postęp, do którego dążą wszystkie szlachetne czasu naszego usiłowania, a przez który religia Chrystusowa ma się rozszerzyć w religią ludzkości... Pośród tych, co ideał człowieczeństwa propagują i popierają, Jezus pierwsze dzierży miejsce. Religijna społeczność, która od niego wyszła, ideałowi temu zgotowała rozszerzanie się w ludzkości na wielki rozmiar. Ta spólność pochodzi niewątpliwie z innych źródeł, a nie z moralnéj wielkości jéj założyciela, a obraz, jaki zrazu o nim dała, nie był by-

najmniéj czysty... Ale mimo to znamiona tolerancyi, łagodności i miłości bliźniego, które uwydatniają charakter Jezusa, pozostały własnością ludzkiéj natury, i przez nie to mogło to wszystko, co my dziś zowiemy humanitarnością, rozwijać się i kwitnąć. Jakiekolwiek ostatecznie zajmuje miejsce Jezus u tych, którzy ludzkości przedstawili najczystszy i niepokalany obraz tego, czem ona być miała: Jezus nie był przeto pierwszym ani będzie ostatnim, który to objawił. Poprzedników swoich miał w Izraelu i w Grecyi, u brzegów Gangesu i Oxusu, a również nie pozostał i bez naśladowców. Krytyka przekonana jest, że nie popełnia profanacyi, przeciwnie wierzy, że czyni rzecz pożyteczną i potrzebną, wszystko co z Jezusa istotę nadludzką czyni, odrzucając jako illuzyą, może w dobréj myśli wymażoną, a może nawet i błogą, ale jednak w dalszym czasów toku szkodliwą, a dziś już wprost zgubną; a z drugiéj strony, o ile tylko zdoła, historyczny obraz Jezusa restaurując w prostych ludzkich rysach, i nawołując ludzkość do tego, aby zbawienia swego szukała u onego typu moralnéj doskonałości, u Chrystusa idealnego, którego główne cechy Jezus historyczny najpierw ujawnił, ale możebność któréj spoczywa a priori w rodzaju ludzkim, choć jéj stopniowe urzeczywistnianie i dokonanie może być jedynie misyą i dziełem wszystkiéj ludzkości.

Te idee wyłożone są w dosadniejszych wyrazach a bez zewnętrznego kunsztownego przyboru pierwszych jego pism, w książce *Der alte u. neue Glauben*, którą Strauss uważa za swą spowiedź. Teologiczna i Heglowska era skończyła się w życiu Straussa z rokiem 1841; ostatnim etapem jest ateizm i materyalizm.

Zarzucano mu niejednokrotnie, że nie robi nic więcéj, jeno burzy: owóż odtąd chce budować i myśl swą w całéj pełni odsłonić. Ma już lat 60, prawie oślepł zupełnie, wiele przeżył i mniéj więcéj wyzuł się z wszelkiéj formy religijnéj. Od kilku lat porzucił nazwę chrześcianina i oświadcza, że jest poganinem. Możnaby powiedzieć, że Pan Bóg pozwolił mu żyć tak długo dla tego tylko, ażeby napisał smutne odkrycia stanu swéj duszy, ażeby otworzyć oczy najbardziéj postępowym, i ażeby wszystkim pokazać przepaść, do któréj doprowadzić musi negacya chrześciaństwa i bóstwa Pana naszego Jezusa Chrystusa.

„Czyśmy jeszcze chrześcianie?“ — pyta się Strauss, który wmawia w siebie, że jest tylko echem niezliczonych zastępów niedowiarków. Nie jesteśmy, odpowiada; racyonalizm czy naturalne tłómaczenie Paulusa podkopało Objawienie; teologia krytyczna zburzyła je, obróciła w ruinę. Osoba Chrystusa jest już tylko problematem, a w problemat

nie można wierzyć. Nauka zniweczyła chrześciaństwo, zdzierając z Chrystusa płaszcz bóstwa, który włożyła nań wiara lub niewiara.

„Czyśmy jeszcze religijni?“ — pyta się daléj autor. Nie, już nie jesteśmy religijni. Niedorzeczny strach wynalazł bogów polytheizmu, szczytna idea o Bogu spowodowała błąkającą się hordę wymyślić sobie monotheizm. Astronomia wypędziła Boga z nieba, z pałacu jego, refleksya rozproszyła dwór jego, Aniołów i Świętych. Już Kant zauważył słusznie, że modlitwa jest rzeczą obrażającą aż do postawy modlącego się człowieka.

Wszakże nie ma Boga, różniącego się od nas. Nie istnieje nic, jeno uniwersum, a we wszechświecie jest tylko sama materya. Dusza jest materyalna, albo raczéj duszy nie ma, bo nie ma nic bezcielesnego. Nieśmiertelność duszy, przyszła zapłata to nic więcéj, jeno chimery wyrafinowanego egoizmu. Świat nie ma tyle miejsca, ażeby wszystkie dusze zmarłych pomieścić. Uczucie religijne istniało w dzieciństwie ludzkości, ale z postępem cywilizacyi zmniejszyło się tak, jak rok w rok zmniejszają się terrytorya Czerwonoskórych w obec posuwań się białego człowieka. Dziś rozum rozpoczął dzieło swe naprzeciw religii: religia pobita jest, już nie istnieje, i nie godzi się, żeby miała swój kult.

Jakże tedy zapatrywać się na świat, i jak urządzić swe życie, kiedy tłómaczenie świata przez stworzenie i rządzenie człowieka przez zakon boży nie da się utrzymać?

Świat — to całość sfer niebieskich w rozmaitych stopniach ich rozwoju. Jedne powstają jeszcze, drugie starzeją się, ale w tem cudownem kole summa życia zawsze ta sama. Wszystko się zmienia, ale nic nie ginie, wszystko odnawia się, ale nic nie umiera. Śmierć, z któréj wszystkie religie zrobiły straszydło, nie istnieje wcale. Gdy coś ginie, to dla tego, ażeby w nowym powstać kształcie.

Strauss wysławia z zapałem D a r w i n a, który poświęcił się spekulacyi fizyczno-metafizycznéj tak jak on w swéj *Dogmatyce* poświęcił się ideom Feuerbacha. Odtąd Darwin i Haeckel — to jego przyjaciele. Wyznaje, że krytyka nie byłaby zdołala zniweczyć cudu, ponieważ nie przyszła była jeszcze do tego punktu, aby go uczynić zbytecznym; lecz Darwin raz na zawsze uwolnił świat od wiary w cuda, boć przecie powstanie i rozwój świata wytłómaczył i bez Boga.

A więc do tego zmierza ona dumna nauka: — do najniższego materyalizmu. Substancya wszechświata wszędzie jest jedna i ta sama. Nazwijmy ją idealizmem czy materyalizmem, cóż to szkodzi, — dla niego jéj pojęciem jest monizm. W gruncie rzeczy idealizm a realizm

to jedno i to samo; ale co należy odmiatać, to bisubstancyalizm czyli spirytualizm pospolity.

A jakąż moralność można zbudować na fundamencie fatalizmu? Tę: Zadaniem człowieka jest zrealizować ideał ludzkości, to znaczy zawładnąć przyrodą i rządzić nią. Wszystka praktyczna moralność zawarta w tych słowach: Nikomu krzywdy nie czynić, dopomagać bliźniemu, nie zapominać nigdy, że się jest człowiekiem.

A jakaż sankcya téj moralności? Strauss nie wypowiada tego, i nie może powiedzieć, bo ta sankcya nie może mieć miejsca w jego systemie. Zadowalnia się tem, że tych, co nie mogą pozbawić się wiary w nieśmiertelność, pociesza, iż jeszcze niedojrzali są dla jego systemu.

Może być, że ten i ów spodziewa się długich rozhoworów nad wynagrodzeniem, jakie podaje nasz pogląd na świat w przeciwieństwie do wiary w nieśmiertelność. Ale kto się nie zadowalnia tem, że w samym sobie uosabia wiekuiste idee wszechświata, rewolucyjnéj drogi i przeznaczenia ludzkości; kto we własnem swem wnętrzu, najpiękniejszéj ze wszystkich nieśmiertelności, nie umie mieć pieczy o drogich umarłych; kto nie umie brać, brać z podzięką — rozląki z życiem: — tego, no, tego odsyłamy do Mojżesza i do Proroków.

Dałby Bóg, aby ta Straussowa rada szydercza była jedyną, którejby się trzymano dla dobra ludzkiego. Strauss sam w ostatnich dniach swego życia czuł potrzebę czytać Phaedona: tak silnie pragnie dusza nieśmiertelności; tak gorzką jest śmierć dla tego, kto nie ma nadziei. Co do nas, to w ostatnich godzinach i w dniach złych nie pójdziem po pociechę do Platona, — nie, my pójdziem do Mojżesza i do Proroków, pójdziem do ewangelii, pójdziem do Ojca naszego w niebiesiech, do Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, do Tego, który powiedział, abyśmy Boga miłowali nadewszystko a bliźniego jak siebie samego; do Tego, który powiedział: *Pójdźcie, posiągnijcie Królestwo wam zgotowane.*

Jaki wpływ wywrą w Niemczech te idee? Bogu samemu to wiadomo, ale one będą dla niejednego fatalne. Chorobliwa ciekawość zgotowała książce *Alter u. neuer Glauben* niezwykłe powodzenie, a to dla tego, że Strauss, zaczepiając religią z pewnego rodzaju zapałem, równocześnie z niemniejszą żarliwością schlebia chwilowym namiętnościom. Książka jego przepełniona nienawiścią do Francyi, ta książka jest panegirykiem na jedność niemiecką Moltkego i Bismarcka. Obiema rękami przyklaskuje prześladowaniu katolików, a ile ma dla ultramontanizmu sarkazmu, tyle ma tkliwości dla cezaryzmu. Czuje on instynktowo, że zabijając religijne uczucie, popuszcza cugli brutalnym żądzom

ludzkim, i że potrzebny jest potem miecz, aby ich utrzymać na wodzy; więc apoteozuje wojnę i kata, a żadna siła nie zdaje mu się być nigdy zadość potężną, ażeby spętać istoty, z których on dzikie zwierzęta poczynił. Gdyby takie upadlające doktryny miały kiedykolwiek zapanować na świecie, to historya miałaby do zapisania taki serwilizm i takie poniżenie, jakiego podobnego nie znaleźć w przeszłości. Bo w przeszłości bądź co bądź istniała religia jako antidotum naprzeciw ludzkiéj złości.

Wonczas, gdy się ukazał *Alter u. neuer Glauben,* ówczesny prezydent angielskiego ministerstwa, Gladstone, doktryny téj książki uważał za tak bardzo dla państwa i dla Kościoła niebezpieczne, iż poczuwając się do obowiązku obrony kraju swego naprzeciw takim sofismatom, ogłosił rozprawę czyli odezwę do młodzieży W. Brytanii *(Address delivered ad the Liverpool College.* London, John Murray 1873). Miejmy nadzieję, że samaż przesada w złem będzie najskuteczniejszem przeciwlekarstwem.

Dr. Strauss umarł 8 lutego 1874 w Ludwigsburgu, tam, gdzie się urodził. Pogrzeb jego był uroczysty, lecz bez posługi kościelnéj. Trumnę jego pokryto gałązkami wawrzynu, a spełniając ostatnie życzenie jego, śpiewano mu nad grobem chór Isidy z *Zauberfloete* Mozarta, słowy, które onże sam ułożył.*)

Hettinger tak oto scharakteryzował Straussa: „Strauss jest to umysł więcéj subtelny niż przenikliwy, więcéj szeroki niż głęboki, więcéj uczony niż oryginalny, obdarzony większą pamięcią niż inwencyą, więcéj burzący niż tworzący. Historya będzie mogła zaliczyć go do rzędu ludzi śmiałych, ale nie będzie mogła uznać go za wielkiego męża ani za naturę podnioślejszą. Wielu przyklaskiwało mu; wielu podziwiało; ale czy go kochano? Kto to powie? Często rozprawiał o wielkości Niemiec, ale nie biło w nim serce niemieckiego ludu."

IX.

Obecny stan biblijnego racyonalizmu w Niemczech.

Pozostaje nam jeszcze pokazać, jak w chwili obecnéj wygląda w Niemczech wojna naprzeciw Księgom świętym. Strauss nie żyje, ale duch jego żyć będzie zapewne jeszcze długo. Idee jego jedni przesadzili, drudzy, a tych większa liczba, złagodzili i osłabili; nikt zaś nie

*) Strauss kochał się zawsze w poezyi i przez całe życie pisał wiersze. Brakło mu atoli najwalniejszego przymiotu poetyckiego: wyobraźni Samże przyrównywał się do ptaka, którego imię nosił, mówiąc, że skrzydła strusia nie pozwalają mu latać, ale biegowi jego nadają coś z nadpowietrzności.

przyjął systemu jego o mythusie. Większa część przyjęła pewien rodzaj pośredni i występują jako eklektycy. Kombinując rozważnie idee zwolenników naturalnego tłómaczenia cudów, przyjęto idee Straussowe i idee Szkoły Tybingskiéj, i tu można zastósować ono łacińskie przysłowie: *Quot capita, tot sensus.* Nie mając w ostatniéj instancyi innéj reguły krom wybryków fantazyi, krytycy ci nie mogą się z sobą pogodzić ani porozumieć. Tak baron von Bunsen, Hitzig, Noeldeke, Schenkel i wielu innych. Zgadzają się w tem, że przyjmują to, co zowią „prawem nauki“ a księgi święte uważają za księgi zwyczajne. „Już dawno — mówi Noeldeke — przywykliśmy Stary Testament uważać za książkę zwykłą ludzką. Co się tyczy Now. Testamentu, to Strauss i Szkoła Tybingska przyszli do tego wyniku ostatecznego, że i tutaj powinny tryumfować prawa nauki.“ Ale te prawa nauki to częstokroć nic inszego, jeno chimery ich wyobraźni. H. Ewald może uchodzić za typ téj klasy niemieckich teologów. Obdarzon niezaprzeczonym talentem, zadziwiającą płodnością, głęboką bystrością, nie przywięzuje się do żadnéj szkoły, a dopuszcza się zboczeń prawie niepojętych. Jako bystremu dogmatykowi nie robi to żadnéj trudności dawać próbki — dobre czy złe — dziwacznych bardzo twierdzeń. Nie może znieść, gdy mu się inni przeciwią, ale nie dba o to, że on sam sobie przeciwi się. Biada temu, na kogo się rzuci: od razu powali go na ziemię w krwawym pamflecie. Najdziksze wybryki są dlań rzeczą naturalną: gdy Sobór Watykański był zwołany, do Piusa IX wystósował List otwarty, w którym dowodził, że Papież winien zostać — protestantem.

Oto niemiecki egzegeta za czasów naszych! Niedowiarek, pełen zadowolenia ze siebie, nieraz i pełen wiedzy, śmiały aż do zuchwalstwa, dający się porywać pierwszemu lepszemu wrażeniu fantazyi, najsprzeczniejsze łączący w swéj osobie żywioły, a pozbawion téj naczelnéj zalety, która się zowie — zdrowym rozsądkiem.

Dr. Ewald w ciągu pół wieku nie ustawał ogłaszać prac swych około Pisma św. O wszystkich częściach Biblii pisał książki, w których nie brak skazówek i poglądów godnych uwagi, ale w których też nie brak i błędów najrozmaitszych. Największem jego dziełem, dziełem, które dobre jego i złe strony najlepiéj uwydatnia, dziełem podobnem do zwierciadła, w którem najlepiéj odbija się duch wolnodumców niemieckich, jest jego wielka Historya ludu Izraelskiego — *Geschichte des Volkes Israel.* Książka ta przyczyniła się wielce do tego, że dziś w Niemczech góruje on rodzaj krytycznego eklektycyzmu, który dzisiejszą racyonalistyczną egzegezę charakteryzuje. Autor usiłuje zacho-

wać pewien rodzaj środka między naturalistami, którzy idąc krok w krok za Biblią każde słówko poddają niejako chemicznéj analizie, celem wyłączenia z niéj przyrodzonych żywiołów; a między skeptykami, którzy w Księgach świętych chcą same tylko mythy widzieć, wreszcie między supernaturalistami, którzy Pismo rozumieją we właściwym i naturalnym sensie. Dla niego Stary Testament jest zbiorem dokumentów, zasługujących na wiarę, — jest to dzieło nie inspiracyi od Boga, lecz tradycyjnych pamiątek żydowskiego ludu, które trzeba rozumieć, biorąc w rachubę okoliczności, wśród których zostały spisane, stan cywilizacyi i osobliwy charakter ludu żydowskiego. Stary profesor getyngski ma tę właściwość, że nigdy nie dyskutuje; podaje goło wynik swych badań lub swych intuicyi, nie zadając sobie pracy i nie tłómacząc się, jakim sposobem przyszedł do takich rezultatów.

Chyba trzeba zgadywać, idąc za nim, jakiemi kieruje się zasadami, ale te zasady jego wszystkie są chwiejne albo tak dowolne, że konsekwencye, które z nich wyprowadza, są bardzo zmienne. Tak n. p. w każdem z trzech wydań książki swojéj *Geschichte des Volkes Israel* mnożył liczbę autorów Pentateuchu a przewracał chronologiczny porządek redakcyi. Dla czego? *Magister dixit.*

Według praktyki wszystkich dzisiejszych niemieckich krytyków głównym celem jego jest: księgi hebrejskie oczyścić w ich historycznem jądrze od wszelkich legendowych narośli czyli mythyzmu. We wszystkich księgach historycznych Star. Testamentu znachodzi się żywioł jaki prawdy. Wyjście n. p. z Egiptu jest faktem, ale to wyjście nie mogło być takie, jak je *Exodus* opisuje. Pewna część wypadków towarzyszących temu wyjściu są to zajścia całkiem naturalne, ale późniéj wymalowane farbami nadprzyrodzonemi, jak n. p. przejście przez Morze Czerwone, które odbyło się bez cudu czasu odpływu, i przejście przez Jordan, które miało miejsce po prostu po moście, którego ślady pozostały aż dotąd w 12 kamieniach, znajdujących się w rzece.*) Inne wypadki — to mythy. Tak n. p. laska Aaronowa, która zakwitła, to nic inszego, jeno symbol poetyczny, a jądro historyczne jest takie: Mojżesz był mężem wielkiéj intelligencyi i o niezwykłéj moralnéj wielkości. Przez talenta swoje, przez swój charakter, przez swą energią, niechże sobie będzie i przez zrządzenie Opatrzności lud swój porwał za sobą i zentuzyazmował potężnie. Umiał też wywołać dziwne zjawiska, znane

---

*) Ewald zresztą nie czuje się zadowolonym z tego sposobu swojego tłómaczenia onych wielkich wypadków. W przypisku cofnął to tłómaczenie i ucieka się do wybiegów.

pod nazwą plag egipskich, i tak oto wyprowadził Izraelitów drogą do Ziemi świętéj.

Ewald z antypatyi do Straussa, o ile tylko może, unika posługiwania się mythem jego; ztąd znaczne luki w jego historyi. Wiele zdarzeń pomija milczeniem albo wyraża się o nich w sposób tak niejasny i niepewny, że trudno wiedzieć, co istotnie myśli.

Insi egzegeci wolnomyślni nie są tyle wstrzemięźliwi i nie odrzucają tego frazesu: myth. W ogólności nie kładą przycisku na naturalne tłómaczenie, lecz raczéj na myth. Tradycya — mówią — przechowała wielkie jeno rysy, szkielet wypadków, — myth wypełnił te luki i wlał pozorne życie w te suche kości. Tak n. p. imię Mojżesza przechowało się w żywéj pamięci poza erę jego, ztąd i pamięć o pobycie w Egipcie, o wyjściu i o prawodawstwie Mojżeszowem itd. Wyobraźnia ludowa nie mogła się zadowolnić temi prostemi i odrębnemi faktami, bo ją nie dość żywo zaprzątały: więc tedy myth z płodnemi swymi wynalazkami zadowalnia ją, boć tak wielkie wypadki mogły jedynie powstać i rozwinąć się z przyczyn cudownych. I oto one wszystkie okoliczności poboczne przy przejściu przez Morze Czerwone, or obłok cudowny. Lud, który jadł i pił i w znacznéj mierze zajmował się najpierwszemi potrzebami życia, pytał się znowu: Jakże ojcowie nasi mogli żyć na puszczy bez zapasów, bez żywności? Niewyczerpany myth odpowiadał: Manna padała z nieba, przyleciały przepiórki, skały otwierały się same i puszczały wodę. W ten sposób dadzą się wytłómaczyć wszystkie inne nadprzyrodzone zdarzenia Star. Testamentu, posługując się i mythem i naturalnem tłómaczeniem. Myth tradycyą przyodział ciałem. Pisarz, który trzymał pióro w ręku, opisywał poprostu to, co słyszał, był sekretarzem — wiary ludowéj.

Niekiedy jeszcze daléj idą wolnomyślni w swych marzeniach. Schenkel nie chce przystać na to, że Adam jest osobą historyczną: to wymysł czysto mythyczny, którego celem wytłómaczyć powstanie człowieka w sposób odpowiadający religijnemu uczuciu człowieczemu. A. Bernstein, żyd, w piśmie swem: *Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak u. Jacob*... Berlin 1871, historyą Patryarchy Abrahama uważa poprostu za paszkwil, pełen jadu i żółci, na Dawida, ułożony po odpadnięciu trzech pokoleń, przez stronnika Jeroboamowego. Według niego żona Judy, córka Sua — to Bath — Sua = Bethsebi = Bethseba. Sela, najmłodszy syn Judy, to Salomon: Onan to Ammon itd. Te przesadności systemu mythycyzmu tę przynajmniéj mają korzyść, że niejako palcem można się błędliwości jego dotykać.

Punktem, w którym niemieccy wolnomyślni najwięcéj się zgadzają,

jest zaprzeczenie autentyczności większéj części ksiąg Star. Testamentu a głównie Pentateuchu; lecz chociaż zgodni w zasadzie, w szczegółach różnią się tak, że już bardziéj nie można. Tu każdy ma swoje osobne zdanie, jeden zwalcza drugiego.

Co się tyczy Now. Testamentu, to prawie żaden nie idzie tak daleko, jak Strauss. Ewalda można jeszcze uważać za przedstawiciela dawniejszych opinii. Strauss w ten oto sposób scharakteryzował jego *Geschichte Christi:* „Tu widać onę połowiczną filozofią i tę połowiczną odwagę, ono pêle-mêle zdrowéj krytyki a zachcianki dyletanta, które znamionują metodę Ewaldową, a które dla pracy jego o ewangeliach nie budzą nic więcéj, jeno prosty interes ciekawości...

Pojmowanie jego osoby Jezusa i cudownych uzdrowień trzyma środek między Schleiermacherem a Paulusem; co do innych cudów trzyma się, choć tego nie wyznaje, mythusu. Co się tyczy zmartwychwstania, to rozprawa jego długa i pretensyonalna absolutnie nie podaje nic więcéj nad to, com ja w odnośnym ustępie méj książki powiedział, prawda, że z mniejszem namaszczeniem, ale za to z mniejszą plątaniną, gallimatyaszem. Brzęk słów i wrzawa frazesów, jaką Ewald przy swoich przedmiotach podnosi, oznacza ostatnią granicę, do któréj doszedł ten rodzaj teologii, którąby chciała być konserwatywną i oraz krytyczną. Sztuczna tylko ciemność i pompatyczna retoryka mogą zasłonić to, co jawne i pokryć, co nieuniknione: ale gdy się rozejdą chmury w obec światła jawnych i stanowczych idei, wyniki krytyki wyjdą na jaw i olśniewają oczy.“

X.
Zakończenie.

Oto próbka, z jaką względnością niemieccy wolnomyśliciele obchodzą się z sobą nawzajem. Co sądzić o ich dziele? Aby odpowiedzieć na to pytanie, najlepiéj będzie przytoczyć tutaj zdanie E d w. R e u s s a. Niepodejrzany to sąd, bo Reuss sam przesiąkły jest na wskroś racyonalistycznemi przesądy. Wyrok jego potępienia tym większego znaczenia, że jeno ewidencya prawdy ten wyrok na nim wymogła. Ten sąd jego dotyczy wprost jedynie prac krytycznych około ewangelii; ale my możem rozciągnąć go i na napaści na Star. Testament.

Edward Reuss, mówiąc o obu głównych systematach, któremi chciano zburzyć cuda ewangelii, o naturalnem tłómaczeniu i o tłómaczeniu mythycznem, tak się wyraża: „Nie wierzę, żeby te rozmaite poglądy zdolne były odjąć cudowny charakter historyi, branéj jako całość; innemi słowy, żeby zdolne były opowiadaniom ewangelii odjąć wszelką wiarogodność. Kilka uwag zdołają może zapobiedz nazbyt po-

chopnym sądom. Powiedzmyż tedy sobie, że gdyby w czynach Jezusa nie znachodziło się nic takiego, coby przechodziło doświadczenie wszystkich dni, toby historya jego była tem bardziéj niepojętą. Choćby kazania jego moralne były — co niepodobne — jeszcze dziesięćkroć wznioślejsze, niż są rzeczywiście, toby one same nie zdolne były wywołać tak nadzwyczajnego poruszenia w pośród ludu, który tak mało dla tych nauk wrażliwy, a oraz tak mało usposobion był ocenić ich wartość istotną, a przedewszystkiem zmierzyć ich doniosłość. Dla tych mas potrzeba było koniecznie czegoś inszego, coby je podniosło, porwało, co nie mogło ulotnić się niebawem w ich słabych jeszcze umysłach, kiedy niespodziana katastrofa miała wywołać smutną i stanowczą reakcyą.

„Jeżeli wszystko, co nam opowiadają ewangelie o entuzyazmie ludu, o jego mniemaniach, a głównie o politycznych dążnościach odnośnie do osoby proroka z Nazarethu, jest, co najmniéj, baśnią i kłamstwem; tedyć musiał tam znajdować się inny jeszcze żywiół, inna całkiem nowa siła poruszająca, namacalny, że tak powiem, ressort, który dał popęd w sferze takiéj, gdzie z reguły potęga idei nie bywa najwalniejszą. Któż nie pomyśli tu o onych licznych cudownych uzdrowieniach, które obok strony dydaktycznéj właściwe stanowią tło historyi Jezusa? Czy się odważy kto powiedzieć, że nadużywał śmiało łatwowierności swego otoczenia, nadając sobie pozór i powagę czarodzieja? Ależ w obec środków tak złych i niegodnych cel jego był przecie za czysty i za wzniosły. Gdyby zaś kto chciał się uciec poza wał obronny przypuszczenia, że taż sama łatwowierność mogła się mylić co do natury onychże wywołanych skutków, albo że wielka sława mogła była stósunki i wypadki przesadzać; tedy nie należy zapominać, że w niektórych epokach historyi chrześciańskiéj podobne widzimy pojawy, zostające w ścisłym związku z wielkiemi religijnemi ruchami, a występujące na widownią wśród takich okoliczności, że świadectwa spółczesnych nie dają się w powyższy sposób na bok usunąć. W życiu psychicznem i w stósunkach jego do organizmu istnieją tajemnice, które dotąd mogą jeszcze być skontrolowane przez ścisłą umiejętność.

„Wreszcie teksty te, które w wypadkach uzdrowień Jezusowi kładą w usta pewne orzeczenia, których to orzeczeń autentyczność nie da się żadną miarą zaprzeczyć, te teksty czynią go niejako odpowiedzialnym za tłómaczenie, jakie one podają. Dodajmy, że te cuda przypisywane Jezusowi nie były takie, jakich się powszechnie spodziewano; że nie wszyscy byli z nich zadowoleni; że wciąż żądano czegoś więcéj; że onże sam w obec pewnych moralnych dyspozycyi zaręczał, że tego uczynić nie może: to wszystko dowodzi, że opowiadania o czynach przez niego

dokonanych, opowiadania przez jego biografów, nie odpowiadały dokładnie zwykłéj teoryi o mesyańskich nadziejach.

„Wszelako potrzeba jeszcze jednę zrobić uwagę na korzyść świętych pisarzy. Rzecz to oczywista, iż opowiadają to tylko, co za ich czasów wierzono; oni faktów, które opowiadają, nie wymyślili, oni nie zrobili inicyatywy wiary i tradycyi Kościoła. Ten istniał już przed ich pismami, a istniał, przynajmniéj częściowo przeto, że w ten fakt wierzył. Boć instytucya taka jak Kościół, nie może mieć illuzyi za podwalinę. Można powiedzieć, że ewangelie w swych pierwszych rysach zbyt blizkimi są czasów Jezusa, iżby pozostało dość czasu do przerobienia ich historyi na coś bajecznego, mythycznego. Ale daléj idziem: choćbyśmy posiadali księgi o wiele starsze, jeszcze bliższe onych wypadków, to nie jest prawdopodobną, żeby je nam w inakszem przedstawiły świetle. Od samego początku wiara osób i wiara społeczna, chowając sumiennie wszystko, co stanowiło istotę nauki Mistrza, opierała się na innych jeszcze rzeczach, na faktach naturalnych, które w zetknięciu się swojem z sprzecznemi opowieściami najpierwszych świadków nie mogły przecie ulotnić się jako dym. A dajmy na to, że nam dziś jeszcze pozostałyby wątpliwości co do wewnętrznéj istoty onych wszystkich wydarzeń; że nasze nowożytne pojęcia nie zdołają ich uklasyfikować tak jak klasyfikujemy te, co się w oczach naszych dzieją: to i to wszystko nie może nas powstrzymać od przyznania, że autorowie, którzy nam pozostawili ich pamiątkę, a naprzeciw opowiadaniu których my nic więcéj jeno teoretyczne możemy postawić argumenta, byli nie tylko wiernymi tłómaczami przekonania swych spółczesnych, lecz nadto, że zgoła niepodobno ich podejrzywać, że trzeźwe świadectwa zastąpili posługiwaniem się wyłącznem takich, które powszechnéj opinii, powszechnemu kierunkowi umysłów najbardziéj schlebiały.

„A więc zadaniem komentatora nie jest i nie może być — gdyż nawet zbywa mu na odpowiednich środkach — opowiadania one redukować do prostszych, albo, jak mówią, naturalniejszych rozmiarów. Doświadczenie wykazało, że wszystkie tego rodzaju próby doprowadziły fatalnie do nędznych i nieprawdopodobnych rezultatów."

Widzieliśmy, jak niedowiarstwo rzucone raz na pochyłą płaszczyznę wątpliwości, od negacyi do negacyi gnane, zeszło aż do nihilizmu, wypowiedzianego w *Neuer u. alter Glauben.* W tem mieści się wielka nauka. Krytycy, którzy choć kilka chcieli zachować iskierek staréj wiary, nie zdołali tego wykonać; Strauss powiedział im słusznie: Albo wszystko, albo nic. Strauss, jak mówi doskonale Hettinger,

zmierzył miarą logiki połowicznych, zmierzył wszystkie fałszywe słówka pojednawcze i wszystkie niepewne pozycye, — i zmiażdżył ich wszystkich naukowo tak dalece, że jako ostateczny wynik wszelkich badań religijnych można postawić ten dylemat jasny i stanowczy: „Albo chrześciaństwo z nieomylną swą powagą (autoritas), — albo nie ma Chrystusa, nie ma Kościoła, nie ma kultu, nie ma religii.“ Wszystko, albo — nic. Myśmy więc szczęśliwi, my, co posiadamy wszystko. Bo i jakże mógłby człowiek zadowalniać się — niczem?

Daumer w historyi swego nawrócenia się opowiada, że kiedy poznał fałsz skeptycyzmu, ani na chwilę nie wachał się przyjąć wiarę rzymsko-katolicką, albowiem zrozumiał doskonale, zrozumiał i on, że albo wszystko, albo — nic. Patrząc na te wewnętrzne rozdwojenia, na to rozsypywanie się w kawały nauki wiary, na umniejszanie się prawdy w łonie racyonalizmu, więcéj niż kiedykolwiek czuje się tę szczęśliwość, że się jest katolikiem i używa się rzeczywiście dobra wiary, i z głębi duszy wysławiamy Jezusa Chrystusa, Słowo wcielone, że założył Kościół, w którym nieomylny urząd uwalnia nas od wszelkiéj niepewności i od onego wszystkiego rozdarcia.

Nie bez żałości, zaiste, można patrzeć na upadek wiary nadprzyrodzonéj w kraju, w którym praca myślenia mogłaby być tak poważna i tak płodna. We Francyi odczuwamy wpływ téj destruktywnéj roboty, a nie zapominajmy, że te uderzenia wymierzone na protestantyzm, godzą, choć nie wprost, i w katolicyzm. Ci, co w sercu swojem tłumią zupełnie uczucie religijne, więcéj od nas oddaleni, niż heretycy, którzy wiarę chowają. Luter wiele wyrządził szkody Kościołowi, kilka państw popchnąwszy do buntu; ale Strauss wyrządzi jeszcze więcéj, gdyby pisma jego i doktryny miały mieć tu powodzenie, żeby z serc protestanckich wyrwały resztki chrześciaństwa. Brońmy się tedy przeciw wciskaniu się fałszywéj umiejętności, a baczmy, byśmy nie byli obojętni, a jeszcze więcéj, byśmy racyonalistycznemu procesowi w Niemczech lub w innych krajach niekatolickich nie przyklaskiwali. Przeciwnie, niech każdy usiłuje bronić każdéj piędzi w obec racyonalizmu, bo ten za dni naszych jest wrogiem Kościoła i cywilizacyi najstraszliwszym.

Osobliwie teologów to obowiązek bronić obecnie Biblii i Objawienia naprzeciw nieprzyjaciołom, i pokazać, że prawa nauka nie tylko że nie przeciwi się wierze, ale owszem jest jéj podporą:

Scientia theologiae ancilla.

O BRACTWACH KOŚCIELNYCH.*)

(STUDYUM KANONICZNE.)

(Ciąg dalszy.)

W dalszym ciągu naszego studyum o Bractwach przechodzimy do ważnéj kwestyi:

W jaki sposób można zostać członkiem Bractwa?

Z powodu znacznéj rozmaitości pobożnych stowarzyszeń i bractw, z powodu że pomiędzy ich członkami węzły mniéj lub więcéj są ścisłe, panuje też pewna rozmaitość w przepisach pod tym względem. W każdym razie ogólne reguły, tyczące się zapisywania, nie są liczne. Wszystkie bractwa w sprawie przyjmowania członków mają pewne jednostajne ogólne przepisy, dla pewności jednak należy badać ściśle konstytucye i reguły każdego z osobna. W téj ważnéj kwestyi usiłować będziemy streścić naukę i objaśnienia św. Kongregacyi Odpustów wedle następujących kwestyi: 1) Które osoby mogą być do Bractw przyjęte? 2) Które osoby mogą przyjmować? 3) W jaki sposób odbywa się to przyjęcie?

Z góry wykluczamy z naszego studyum pewną liczbę pobożnych stowarzyszeń, które tylko nazwę bractwa posiadają, i żadnego nie tworzą węzła pomiędzy swymi członkami, nie są podległe żadnéj dyrekcyi wspólnéj, nie są zależne od żadnéj władzy, nie mają żadnéj erekcyi kanonicznéj i do których można być przyjętym bez wszelkiéj formalności. Są one tylko pobożnemi praktykami pomiędzy pewną liczbą wiernych. Takiem n. p. stowarzyszeniem jest „związek katolicki w celu nieustannych modłów na korzyść dusz w czyśccu“, do którego należą, bez wszelkich innych warunków, wszyscy wierni, co odmawiają trzy razy na dzień modlitwę: *Wieczny odpoczynek* itd. Takie praktyki nie zasługują właściwie na miano bractw.

Inne choć nie są bractwami, więcéj się do nich zbliżają. Takiem n. p. jest Szkaplerz Niepok. Poczęcia, który przyjąć tylko można od kleryków regularnych, nazywanych Teatynami, albo od kapłanów upoważnionych do tego przez jenerała tegoż Zakonu; Szkaplerz czerwony Męki P. itd. Pewna liczba przepisów, które poniżéj wyłożymy, jest wspólna wielu Bractwom n. p. co do władzy wkładania szkaplerza, co do formularza, jakiego się przy tem używa itd.

---

*) Vide Rocznik bież. str. 93 i 259.

I. *Które osoby mogą być przyjęte do Bractw?*

Bractwa są w ogóle o tyle silniejsze i pożyteczniejsze, o ile więcéj liczą członków. Przyjęcie do nich jest prawie zawsze łatwem. Istnieją jednak restrykcye, z których jedne stósują się do wszystkich stowarzyszeń pobożnych, inne tylko do niektórych z nich.

1. Pierwszy przepis wyklucza umarłych. Dziwnem się zdaje, że Kongregacya zakazywała i uznawała za nieważne i niepożyteczne zapisy zmarłych do bractw; była jednak do tego zniewoloną po wielekroć praktykowanem zapisywaniem zmarłych osób mianowicie do tych bractw, które miały cel specyalny przynoszenia pomocy duszom w czyścu. W r. 1703 i późniéj 1864 Kongregacya Odpustów zganiła tę praktykę, a 13 grudnia 1876 św. Inkwizycya oświadczyła formalnie *negative* na kwestyą postawioną ogólnie: czy wolno zapisywać zmarłych pomiędzy członków bractwa? Powody zbyt są jasne, aby je potrzeba wyłuszczać. Zakaz ten nie stósuje się do aplikacyi, jaka się praktykuje we wszystkich niemal bractwach, na rzecz zmarłych członków.

2. Następnie zapisywane być nie mogą osoby, które nie wiedzą nic o tem przyjęciu. Nikt wbrew swéj woli nie może zostać członkiem bractwa. Zdarza się często, że osoby pobożne, przebywając na miejscach pielgrzymek, w centrum Bractwa bardzo rozgałęzionego, nie tylko same się zapisują, ale w najlepszéj intencyi zapisywać każą swych krewnych i przyjaciół. Praktyka to dobra i poczciwa, gdy chodzi o polecenie swych krewnych itd. modłom, jakie się odprawiają na tych miejscach świętych, ale niestósowna i żadnego nie przynosząca pożytku, gdy chodzi o zapisanie do Bractwa. Można prosić i zyskać różne łaski duchowe dla osób, które nie są o tem uprzedzone; pielgrzymi rzymscy przynoszą zawsze dla swych krewnych i przyjaciół łaski tego rodzaju. Lecz jeśli słusznie przypuszczać można przyzwolenie nieobecnego na otrzymanie łask, to tego przypuszczenia robić nie można, gdy chodzi o należenie do bractwa, które nie jest „gratia facta“, gdyż aby łaski duchowe do bractwa przywiązane pozyskać, musi ten, co przyjmuje bractwo, zobowiązać się do spełnienia pewnych obowiązków, jakie to bractwo nakłada. Nie można zaś przypuszczać zezwolenia osoby jakiéj na nowe obowiązki, wbrew jéj woli, choćby te obowiązki były lekkie i wynagradzane były bogatemi łaskami duchowemi. Jakakolwiek jest ta kwestya teoretycznie, w praktyce nie może być żadnéj wątpliwości po decyzyi św. Inkwizycyi, która w tym samym dekrecie z 13 grudnia oświadczyła, że do bractw nikogo przyjmować nie można bez jego woli.

3. Tak samo rzecz się ma, gdy chodzi o osoby, które nie są zdolne wypełnić obowiązków, jakie im bractwo nakłada. Rozumie się to o ma-

łych dzieciach. Kongregacya św. Inkwizycyi zapytana, czy można przyjmować do bractw dzieci przed dojściem do rozumu, odpowiedziała „non expedire." Istnieją jednak pod tym względem wyjątki, które nie osłabiają reguły ogólnéj. Statuta n. p. Dzieła św. Dziecięctwa dozwalają na przyjmowanie do stowarzyszenia małych dzieci, których rodzice odmawiają za nich przepisane modlitwy. Tak samo Kościół nie potępiał nigdy praktyki zawieszania małym dzieciom na szyi szkaplerzy; oświadczył nawet, że to zawieszenie wystarcza, aby dzieci pozyskać mogły odpusty, gdy dojdą do rozumu: *Utrum sufficiens sit isthaec scapularis impositio, ut parvuli, cum ad rationis usum pervenerint, indulgentiis aliisque privilegiis illud gestantibus concessis frui possint et valeant?*

Resp. die 29 augusti 1864: *Affirmative.*

4. Znaczna liczba bractw przyjmuje tylko pewną kategoryą osób i dla tego wyklucza wszystkich, co należą do innego stanu. Tak stowarzyszenia kapłanów rekrutują się tylko z członków duchowieństwa; stowarzyszenia matek nie mogą przyjmować jak tylko matki itp.

5. Inne znowu osoby wykluczone są z pewnych bractw dla tego, że nie zamieszkują terytoryów, dla których te stowarzyszenia zostały erygowane lub aprobowane. Mówiliśmy już o tem dawniéj, że jedynie arcybractwa rzymskie były upoważnione do afiliowania bractw z całego świata. Inne nie mogą przyjmować członków zamieszkałych poza terytoryum sobie przeznaczonem. Reguła ta stósuje się do licznych arcybractw, potwierdzonych wyłącznie dla Francyi, jak n. p. do dwóch arcybractw św. Józefa w Angers i Beauvais, lub dla Austro-Węgier, jak bractwo nieustającéj adoracyi w Lambach. Stósuje się to również do mnóstwa bractw tworzonych po parafiach, zakładach naukowych itd., przeznaczonych wyłącznie dla członków parafii i instytutów. Bractwom parafialnym nie wolno przyjmować członków z innych parafii, w których te same bractwa istnieją. Gdy osoba jakaś zmieni tedy swe domicilium, nie należy już do bractwa w parafii, którą opuszcza, gdyż przestaje wypełniać warunki wymagane od osób, należących do tego bractwa; może jednak bez trudności być przyjętą do bractwa tego samego nazwiska i celu, istniejącego w parafii, w któréj ma zamieszkać i pozyskać dyspensę od wszelkich nie istotnych formalności.

6. Istnieje nadto zakaz ogólny nie przyjmowania do stowarzyszeń i bractw: nieobecnych (absentes), t. j. takich, którzyby mogli należyć do bractw, lecz nie stawają osobiście i nie wyrażają osobiście zamiaru przystąpienia do bractwa. Ten zakaz ogólny, wyrzeczony już w odpowiedzi św. Kongregacyi Odpustów 28 kwietnia 1761, ponowiony został

formalnie dekretem z 13 kwietnia 1878 (*Decreta authen.* n. 226 i 437). Kongregacya potępiając zwyczaj zaprowadzony w pewnych bractwach zapisywania nieobecnych, przypomina swój dekret z 1761 i domaga się ścisłego doń zastósowania, rewalidując wszelkie przyjęcia nieobecnych aż do dnia wydania nowego dekretu. Dekret ten wywołał wielkie poruszenie; rozliczne zapytania i prośby o dyspensę do Stolicy św. wysyłało mnóstwo bractw i pobożnych stowarzyszeń. Ścisłe zastósowanie się do dekretu z 1761 r. musiało przeszkadzać rozszerzeniu się wielkiéj liczby bractw i nie mogło zdziałać tego dobrego, jakie bractwa miały na celu. Zdaje się, że nad miarę rozszerzano doniosłość tego dekretu Kongregacyi. Lecz aby wszelkie trudności od razu usunąć i zabezpieczyć prawne rozkrzewianie stowarzyszeń, które tylko niewłaściwie noszą miano bractw, wydała Kongregacya 26 listopada 1880 r. urzędową deklaracyą dekretu z 13 kwietnia 1878, która łagodząc znacznie jego zastósowanie, rewalidowala znowu zapisy nieważne nieobecnych i na przyszłość postawiła pod tym względem następujące reguły:

Osobista obecność wiernych, proszących o przyjęcie do bractwa, nie jest wymagana jako formalność, wypływająca z natury rzeczy, gdyż niejedna sprawa ważna może się traktować „inter absentes“; lecz wymagana jest jako reguła ogólna w celu zapobieżenia nadużyciom i zabezpieczenia raczéj pobożności, aniżeli liczby członków. To prawo ogólne ma tedy zatrzymać swą moc. W każdym razie mogą zachodzić wyjątki, mające za przyczynę już to organizacyą partykularną bractw, już to okoliczności zewnętrzne, już też wreszcie dyspensę apostolską.

Naprzód rozróżniać należy pomiędzy stowarzyszeniami kanonicznie erygowanemi dla całego świata katol. i takiemi, które są tylko aprobowane dla pewnych terytoryów. Co do tych ostatnich „fideles qui extra limites locali Sodalitati constitutos commorantur, absentes dicuntur, imo vero non simpliciter absentes, sed etiam extranei dici possunt.“ Wszystkie tego rodzaju bractwa dotknięte są zakazem, który na żadne wyjątki nie pozwala.

Daléj Kongregacya oświadczając, że osobista obecność jest wymagana nawet w bractwach potwierdzonych dla całego świata, nie miała na myśli o obecności na miejscu, gdzie jest ustanowione centrum arcybractwa, lecz o obecności przed osobami upoważnionemi przez delegacyą lub subdelegacyą prawną do przyjmowania wiernych do bractwa. Myślą zasadniczą zakazu jest jedynie to, że prośba o przyjęcie listowna lub przez pośrednika jest w ogóle niewystarczającą i nieważną.

Lecz i ten ostatni zakaz dopuszcza wyjątki. Należy rozróżniać

pomiędzy właściwemi bractwami, zorganizowanemi w prawdziwe korporacye lub collegia, a między temi, które pomiędzy swymi członkami luźne tylko tworzą węzły, jak n. p. wielka liczba pobożnych związków i stowarzyszeń. Główna różnica pomiędzy niemi jest ta, że pierwsze mają oprócz organizacyi ściślejszéj i więcéj zamkniętéj, w swych konstytucyach mniéj lub więcéj uroczystą formę przyjęcia, któréj nie można wykonać bez obecności osobistéj kandydata; taką formą jest np. prośba i przedstawienie się publiczne tych, co chcą być przyjęci, rodzaj probacyi i nowicyatu, a przynajmniéj włożenie habitu, szkaplerza, paska itp. Deklaracya Kongregacyi nie zawiera żadnéj dyspensy jeneralnéj, któraby pozwalała na przyjmowanie nieobecnych. Wszystko co dyrektorowie lub ich delegaci uczynić mogą, jest dyspensować od zachowania pewnych formalności osób obecnych lub nawet nieobecnych, lecz tylko w przypadkach poszczególnych i dla specyalnych powodów.

Co się tyczy innych stowarzyszeń i pobożnych związków, które tylko niewłaściwie noszą miano bractw, winny one ile możności przestrzegać ściśle powyżéj przytoczony dekret i domagać się ile możności osobistéj obecności. Aby to jednak nie przeszkadzało potrzebnemu rozwojowi i rozkrzewieniu, mają pomnożyć centra agregacyi, pomnażając liczbę zelatorów, zelatorek, promotorów i osób upoważnionych przez subdelegacyą do przyjmowania członków. Ponieważ jednak wielka jest liczba dzieł mianowicie miłosiernych, których główna siła polega na liczbie członków (Rozkrzewienia wiary, św. Dziecięctwa itd.), mogą one przez derogacyą wyraźną tego dekretu, przyjmować nieobecnych, to jest osoby, które proszą o przyjęcie listownie lub przez pośrednictwo trzecich osób; winny jednak zachować ducha dekretu i starać się więcéj o gorliwość aniżeli o liczbę członków. Nie powinny się tedy zadowalniać spisywaniem długich rejestrów nazwisk bez dyskrecyi, lecz starać się o zapisywanie wiernych „absentes quidem corpore sed praesentes spiritu“, którzy pragną wykonywać obowiązki stowarzyszenia.

Nakoniec deklaracya pozostawia nienaruszone wyjątki, wypływające już to z tenoru ustaw potwierdzonych w niektórych bractwach, które mówią wyraźnie lub przypuszczają widocznie, lub zdają się domagać przyjmowania nieobecnych; już to z przywilejów partykularnych, już też z pobożnego zwyczaju wiernych wysyłania swych nazwisk wprost do pewnych świątyń, jako centr stowarzyszeń; już też wreszcie z dyspens czasowo przyznanych pewnym dziełom ze względu na specyalne okoliczności.

Te wyjaśnienia są tak jasne, że nie potrzeba robić specyalnych aplikacyi do różnych stowarzyszeń i bractw.

Na odwrót zauważyć jeszcze trzeba, że jeśli to samo bractwo nie może być afiliowane do różnych arcybractw, każdy wierny może należyć do różnych bractw i stowarzyszeń. Może on zyskać wszystkie ich odpusty, rozumie się, jeśli wypełni wszystkie uczynki dobre przez każde z nich przepisane; że jeśli tych uczynków nie można powtarzać, jak Komunii św., lub też nie ma zwyczaju ich powtarzać jak spowiedzi św., mogą one służyć do zyskania wszystkich odpustów (*Decr. auth.* n. 68 ad 4; 291 ad 10; nr. 434). Znanem jest wyrzeczenie św. Franciszka Salezego o bractwach: „Zapisujcie się chętnie do bractw w tych miejscowościach, w których przebywacie, a mianowicie do tych, w których zyskujecie więcéj owoców i zbudowania, gdyż czynicie przez to akt posłuszeństwa bardzo miły P. Bogu. Bo choć bractwa nie są nakazane, są jednak przez Kościół zalecane, który chcąc okazać swe pragnienie, aby wierni przystępowali do bractw, nadaje odpusty i inne przywileje. A nadto jest to zawsze rzeczą pożyteczną ubiegać się z wieloma i współdziałać z nimi w ich dobrych zamiarach. Przypuściwszy, że choćby ktoś sam tak dobre spełniał ćwiczenia jak wspólnie w bractwach, i choćby ktoś wolał je odprawiać z osobna, to większą ma ztąd Bóg chwałę, gdy się łączymy z braćmi i pozwolimy im brać udział w naszych dobrych uczynkach.“ Jest to właściwa myśl Kościoła i byle tylko ktoś nie brał na siebie za wiele obowiązków, że je późniéj zaniedbać musi, wielkim pożytkiem i zasługą jest brać udział w kilku bractwach i dobrych dziełach.

Tak samo nie ma zakazu osobnego, wzbraniającego zakonnikom i zakonnicom brać udziału, za pozwoleniem rozumie się przełożonych, w różnych bractwach i pobożnych stowarzyszeniach; mogą oni pozyskać odpusty tych bractw pod temi samemi warunkami co inni wierni, a niekiedy nawet mają pewne ułatwienia. Wyjątek stanowią tylko trzecie zakony, do których należyć nie mogą, czyli lepiéj mówiąc: Ponieważ trzecie zakony nie są bractwami lecz zakonami, we właściwym znaczeniu tego słowa, choć bez ślubów, nie można należyć razem do dwóch zakonów lub kongregacyi zakonnych. Tak samo nie można należyć do dwóch zakonów trzecich bez osobnéj dyspensy.

II. *Kto może przyjmować do bractw?*

Każde bractwo kanonicznie erygowane ma swego dyrektora, którego wybór należy do biskupa lub przełożonego zakonnego w kościołach zakonnych. Tak samo wszelkie stowarzyszenie, potwierdzone przez władzę duchowną, oddane jest pod dyrekcyą, któréj forma i atrybucye są różne wedle ustaw. W każdym razie dyrektor posiada władzę rządzenia i działania w imieniu bractwa, a ztąd jemu też przysługuje

prawo przyjmowania członków do stowarzyszenia. Ta władza jest nierozdzielną z tytułem dyrektora.

W znacznéj liczbie bractw, mianowicie lokalnych i więcéj zamkniętych, dyrektor ma przydaną sobie do boku radę, która bierze udział we wszystkich ważniejszych sprawach administracyjnych. Rada ta, bardzo przydatna w celu dobrego funkcyonowania dzieła, nie zmienia w niczem władzy dyrektora, który sam jeden ma prawo przyjmować nowych członków. Mogą go ustawy zniewalać do pytania się o zdanie rady, gdy chodzi o przyjęcie nowego członka do bractwa, przyjęcie samo od niego zależy.

Władza ta jednak nie jest do tyla osobistą, aby nie mogła być delegowaną. Dyrektor jednak nie może na mocy swego tytułu pozwalać się zastąpić delegowanemu, lecz albo musi posiadać upoważnienie do tego na pojedyńcze przypadki, albo posiada ją w ogóle na podstawie pewnego paragrafu ustaw, albo przez delegacyą biskupa w dekrecie erekcyi wyrażoną, albo za wyraźną koncesyą Stolicy św.

W każdym razie, gdy admisya do stowarzyszenia potwierdzonego nie wymaga formalności istotnéj, mianowicie gdy chodzi o dzieła, potrzebujące wielkiéj liczby członków, delegacya drugorzędna udzielona jest zelatorom, zelatorkom, promotorom, którzy od biskupa, albo raczéj od dyrektora upoważnionego ustawami lub przez biskupa, prawo zapisywania ważnie wiernych do stowarzyszenia otrzymują. Na praktykę tę zezwala Kongregacya Odpustów, która ją przekłada nad zapisywanie nieobecnych.

Są nakoniec władze osobiste, udzielone przez Kongregacye rzymskie lub przez przełożonych zakonnych, lub przez dyrektorów arcybractw, na mocy których kapłani, którzy je otrzymali, mogą przyjmować wiernych ważnie do niektórych bractw. Jenerał Dominikanów udziela pojedyńczym kapłanom osobistą władzę przyjmowania do Bractwa Różańcowego, przełożeni jeneralni Karmelitów, Trynitarzy, Serwitów do wkładania szkaplerzy Karmelitańskiego, św. Trójcy, Matki Boskiéj Bolesnéj itd. Te władze i inne podobne udziela także Kongregacya św. Obrzędów, Odpustów, Sekretaryat Memoryałów. Przełożeni Kleryków regularnych Teatynów i Misyonarzy upoważniają do wkładania Szkaplerzy Niepokalanego Poczęcia (niebieskich) i Męki Pańskiéj (czerwonych), chociaż wierni noszący te dwa szkaplerze, nie tworzą między sobą bractwa. Ze względu na te różne władze należy nam jeszcze poczynić następujące uwagi.

W ogóle władza ta udziela się tylko dla tych miejsc, w których bractwo nie istnieje jeszcze, a przynajmniéj nie ma tam domu zakon-

nego, którego przełożony podpisuje koncesyą. Jednakowoż gdy chodzi o wielkie miasto, dodaje się w koncesyi formuła: „etiam in locis ubi sunt domus nostrae religionis“, albo też „valere tamen Parisiis.“ We wszystkich przypadkach tego rodzaju trzymać się trzeba ściśle orzeczeń koncesyi.

Ta władza nakłada daléj na kapłana obowiązek zapisywania w osobnéj księdze nazwisk osób przyjętych i przesyłania ich albo do bractwa najbliższego, albo do jednego z klasztorów najbliższych zakonu, od którego bractwo zależy. Czas przesyłania tych nazwisk nie jest oznaczony ściśle; Kongregacya mówi tylko: „quamprimum commode possint.“ Słowa te nie oznaczają obowiązku nagłego a O. Beringer w dziele swem aprobowanem przez Kongregacyą Odpustów, zezwala na zwłokę jednego roku. Ten obowiązek nie istnieje dla szkaplerzy i innych stowarzyszeń, które nie stanowią bractw; nie istniał także dla szkaplerza Karmelitańskiego na mocy koncesyi Pap. Grzegorza XVI, lecz przywrócony został dekretem obecnego Papieża z 27 kwietnia 1887.

Nakoniec kapłan obdarzony tą władzą może z niéj korzystać także dla siebie samego i zapisać się w bractwie lub sobie samemu włożyć szkaplerz. Wypływa to z odpowiedzi formalnéj Kongregacyi: *An is qui habet facultatem adscribendi socios in aliquam confraternitatem vel piam associationem, se ipsum illi adscribere valeat, ita ut possit Indulgentias quae eidem adnexae sunt, lucrari?* Resp. die 16 julii 1887: *Affirmative, quatenus haec facultas habeatur* indiscriminatim, *minime vero* taxative, *uti in una* Cameracensi *7 martii 1890.* Ta restrykcya ma na oku władzę udzieloną jedynie dla pewnéj kategoryi osób i jak mówi Kongregacya św. *in Cameracen.: „ex. gr. pro aliqua Monialium communitate tantum.“*

III. *O przyjmowaniu i zapisywaniu do bractw.*

Jak erekcya kanoniczna jest aktem autentycznym, nadającym bractwom istnienie jurydyczne, tak samo przyjęcie członków jest aktem urzędowym, który ich czyni uczestnikami życia, łask i przywilejów stowarzyszenia. To przyjęcie, dokonane wedle reguł wszystkim wspólnych i przepisów osobnych każdego pojedyńczego bractwa, jest warunkiem istotnym, aby wierni należeli rzeczywiście do stowarzyszenia i mogli pozyskać odpusty temuż udzielone. Od ważności i prawności tego przyjęcia zawisło więc nie tylko pozyskanie odpustu zupełnego, udzielonego wszystkim członkom bractw i pobożnych związków w dniu przystąpienia, lecz pozyskanie wszystkich innych i udział we wszystkich przywilejach. Ten warunek rozumie się sam przez się we wszystkich reskryptach i koncesyach Stolicy św., niekiedy wyraźnie jest wzmiankowany:

„dummodo ipsi sodales legitime adscripti fuerint; sodalibus rite adscriptis.“ Należy tedy przestrzegać jak najtroskliwiéj formalności istotne. Niewątpliwie nic nie przeszkadza zastósować tu zasad dobrze znanych *titulus coloratus*, lecz tego stósować nie można do pozyskania odpustów, do czego dobra wiara nie wystarcza, lecz wykonanie rzeczywiste wszystkich warunków istotnych.

Jeśli się uważa *a priori* warunki wymagane przez samą naturę aktu, który tutaj rozbieramy, zniewoleni jesteśmy zastósować do niego zwykłe reguły kontraktów, które kanoniści stósują zwykle do ślubów zakonnych. Potrzeba tedy i wystarcza, aby dwie wole, tego który prosi o przyjęcie i tego który przyjąć może, się objawiły i ich wzajemna zgoda ujawniła się w zewnętrznym akcie odpowiednim. I ten akt stanowi przyjęcie formalne. Można tedy zadowolnić się (teoretycznie i w abstrakcyi od prawa pozytywnego) tak słowami, jak aktami stwierdzającemi dostatecznie przyjęcie n. p. słowami: „te admitto, te recipio in confraternitatem“; aktami: jak włożeniem habitu lub odznaki bractwa „Formalis autem receptionis actus consistit in actu quo sacerdos deputatus suam auctoritativam voluntatem ostendit recipiendi in confraternitatem eum qui id petat... sive id fiat verbis *te recipio, te admitto in confraternitatem*, et similibus, sive etiam id fiat per actus qui idem per se aut significent, aut necessario supponant“ (*Acta S. Sed.* IV 237, 240). We wszystkich stowarzyszeniach też się to dzieje, że przyjęcie odbywa się jakimś aktem zewnętrznym, nieraz może samym tylko zapisem, ale ta formalność zewnętrzna jest konieczna jako dowód ugody zawartéj między dwoma stronami.

Wypływa też to z różnych dokumentów Stolicy św., dotyczących bractw. Nie tylko znajdujemy w nich regularnie wzmiankę o przyjęciu lub zapisaniu prawnem, jako warunku istotnym dla pozyskania odpustów, lecz nadto przyjęcie dokonane aktem woli czysto wewnętrznéj zostało uznanem za nieważne. „An receptio in confratrem valeat, si fiat simplici intentione concepta animo, ac verbis nullis adhibitis.“ R. die 27 aprilis 1887: *negative*. Pytanie właściwie dotyczyło tylko szkaplerzy, lecz nie ulega wątpliwości, że Kongregacya byłaby tak samo odpowiedziała, gdyby było chodziło o wszystkie inne bractwa. Co więcéj, akt chociaż zewnętrzny uważany jest za niedostateczny, jeśli nie zawiera w sobie moralnego współdziałania dwóch woli, t. j. tego, który ma być przyjęty i dyrektora. Biskup z Santa Fé w Meksyku przedłożył Kongregacyi 1862 r. następującą wątpliwość: „Erectam reperi Confraternitatem Nostrae Dominae de Monte Carmelo. Sacerdos habens auctoritatem benedicit juxta normam praescriptam scapularia,

quae in toto territorio per virum saecularem distribuuntur. Lucrarine possunt hoc modo indulgentiae?" Kongregacya odpowiedziała 11 sierpnia 1862: „Negative juxta votum Consultoris." Votum to było: „Negative quoad devotos qui pro ingressu in societatem habitum benedictum de manu sacerdotis auctoritatem habentis non receperunt." Nie było więc braku jurysdykcyi ze strony kapłana dyrektora, co uzasadniało nieważność; szkaplerze były należycie poświęcone, lecz akt woli kapłana, mającego zresztą potrzebną władzę, miał tylko przedmiot nieokreślony; nie było moralnego połączenia woli kontraktujących; brakło formalnéj admisyi.

Doktryna Kongregacyi jest bardzo wyraźnie wyłożona na czele dekretu z 26 listopada 1880, którąśmy powyżéj streścili: „Quum fidelium piis Sodalitatibus adscriptio per se actus sit religionis et pietatis, adeo ut dies qua fidelis piae alicui societati inscribitur plerumque a Sancta Sede indulgentiis ditata sit, decet omnino ut ipsa inscriptio serio ac devote, certo aliquo modo fiat atque debita forma."

Od tych ogólnych uwag przechodząc do praktyki, zaznaczyć musimy wielką rozmaitość tych formalności, jakie wymagane są przy przyjmowaniu członków, i to odpowiednio do natury i ustaw różnych bractw i pobożnych stowarzyszeń. Z tych wszystkich poszczególnych przepisów układamy następujące ogólne i najgłówniejsze zasady:

1. W ogóle im więcéj bractwo jakie jest zamknięte i lokalne, tym liczniejsze są i surowsze formalności przyjęcia. Im więcéj zaś stowarzyszenie jest rozszerzone i im mniéj domaga się od swych członków obowiązków, tym łatwiejsze jest przyjęcie.

2. Trzeba się przedewszystkiem trzymać ustaw i regulaminu każdego bractwa i stowarzyszenia, a mianowicie czuwać nad ścisłem wykonaniem aktów i formuł, które tam są oznaczone jako esencyonalne.

3. Jeśli bractwo ma jaki ubiór osobny, oznakę, szkaplerz lub pasek, przyjęcie na członka i włożenie oznaki i t. d. musi dokonać sam przełożony do tego upoważniony. Jest to conditio sine qua non i akt główny admisyi.

4. Co najmniéj wymagane jest we wszystkich przypadkach zapisanie nazwiska w książce osobnéj, dokonane przez osobę do tego upoważnioną.

Uzupełniamy te konkluzye jeszcze niektóremi uwagami.

Są bractwa, które usiłują naśladować reguły praktykowane przy przyjmowaniu członków do zakonów lub kongregacyi zakonnych. Prośba kandydata wystósowana do dyrektora o przyjęcie przedkłada się do opinii głównych dygnitarzy, zebranych na naradę; jeśli wotum téj rady

wypadnie pomyślnie, musi kandydat przez pewien czas poddać się próbie. Gdy ten czas upłynie, nowe votum rady przyjmuje go definitywnie do bractwa. Przyjęcie odbywa się najczęściéj w święto, w obec zebranego bractwa, i polega na odczytaniu aktu poświęcenia lub profesyi, poczem następuje admisya ogłoszona ze strony dyrektora. Wręczenie oznaki specyalnéj i dyplomu kończy ceremonia. Wszystkie te formalności nie są essencyonalne, mają jednak tę korzyść, że utrudniając przyjęcie, zapewniają bractwu dobrych członków i utrzymują gorliwość i pobożność pomiędzy członkami. Zapisanie w rejestrach bractwa jest również wymagane, lecz się odbywa bez uroczystości. Zauważyć tu warto, że przedewszystkiem do tego rodzaju bractw odnosi się dekret św. Kongregacyi, domagający się osobistéj obecności kandydatów.

Druga kategorya bractw i stowarzyszeń odznacza się wkładaniem habitu osobnego. Nie mówię o kostiumach czyli „miechach" używanych przez pewne bractwa podczas ceremonii lub procesyi; takiemi są n. p. *Sacconi* rzymscy i Pokutnjący w południowéj Francyi. Te kostiumy noszą się tylko raz po raz w czasie pewnych ceremonii. Szkaplerze zaś i paski, choć nie są widoczne, stanowią także ubiór zakonny którego wierni nigdy składać nie powinni. Wkładanie tego habitu lub szkaplerza jest widocznie naśladownictwem ubioru zakonnego i stanowi akt główny formalnego przyjęcia; obejmuje on nie tylko benedykcyą habitu przez kapłana mającego do tego upoważnienie, lecz włożenie go wśród odpowiednich słów, wyraża przyjęcie. Nie mamy tu zamiaru obszernego pisać artykułu o szkaplerzach, dość będzie gdy powiemy, że, jeśli żadna specyalna formuła nie jest wymagana pod karą nieważności, niezbędnem jest przynajmniéj użycie słów wyrażających jasno przyjęcie i włożenie szkaplerza. Kongregacya św. kilkakroć odpowiedziała w téj myśli odnośnie do szkaplerza Karmelitańskiego i swe deklaracye rozciągnęła także na wszystkie inne szkaplerze. Przypominamy jeszcze, że przyjęcie szkaplerzy, wstęgów i pasków wymaga obecności osobistéj kandydatów do bractw, i że zapisanie nazwisk w rejestrach jest zawsze wymagane nawet przy szkaplerzu Karmelitańskim od czasu dekretu z 27 kwietnia 1887. Uwaga ta jednak ostatnia nie dotyczy szkaplerzy. których noszenie nie stanowi wstąpienia do bractwa, jak szkaplerza Niepok. Poczęcia, Męki P. i Serca Jezusa.

Wreszcie formalnością najogólniejszą przy przyjmowaniu członków do bractw i stowarzyszeń jest zapisywanie. Żadne bractwo, zasługujące na tę nazwę, nie jest z tego wyjęte. Gdyby w stowarzyszeniach jakich zapisywanie członków w rejestrze ogólnym nie było wymagane, a przy-

najmniéj nie pod karą nieważności, świadczyłoby to na pewno, że tu nie chodzi o prawdziwe bractwo. Dekreta Kongregacyi pod tym względem są bardzo stanowcze a przynajmniéj względem właściwych bractw. Na pytanie n. p. Utrum in iis Sodalitiis, quae solemnem aliquem receptionis ritum adhibent (ut Congregationes B. Mariae V.) confratres hoc solemni modo a legitimo sodalitatis praeside recepti lucrari possint indulgentias, licet in libro sodalitatis non inscribantur? — Utrum generatim inscriptio sit omnino necessaria ad lucrandas indulgentias, etiamsi statuta confraternitatis, Congregationis vel piae Unionis non explicite requirant inscriptionem tanquam conditionem essentialem? Kongregacya św. odpowiedziała 16 lipca 1887: ad IV *negative si agatur de Confraternitatibus proprie dictis;* ad V *Provisum in praecedenti.*

W centrum lub głównych centrach każdego bractwa winien się znajdować specyalny spis w ręku dyrektora, w którym zapisywani być powinni nowi członkowie w dniu ich wstąpienia albo w jak najkrótszym czasie. Agregowanie en bloc do jednego stowarzyszenia wszystkich mieszkańców parafii nie tylko sprzeciwia się duchowi i literze nowego dekretu św. Kongregacyi wspomnionego powyżéj, lecz formalnie potępione zostało przez Kongreg. św. Odpustów *(Decr. auth.* n. 158).

Względem tego zapisywania powstawały w przebiegu czasu niektóre wątpliwości. Można rozróżniać zapis materyalny, t. j. akt zapisania nazwiska, od zapisu formalnego, który wykonuje dyrektor lub ktoś inny na jego rozkaz. Zdaje się być obojętną rzeczą, czy nazwiska zapisuje jaki sekretarz, jeśli to czyni na rozkaz i za wiedzą dyrektora. W téj myśli też odpowiedziała Kongregacya 25 września 1845. Wikaryusz jeneralny z St. Brieuc pytał się: Utrum rector Confraternitatis ipse nomina recipiendorum vel receptorum in album confraternitatis debeat inscribere? R. Inscriptio materialis a quocunque fieri potest, dummodo ab habente facultatem tantum Christifidelis sit rite receptus *(Decr. auth.* n. 331).

Wystarcza tedy, gdy dyrektor spełni istotny obrzęd przyjęcia i da rozkaz zapisania nazwisk nowych członków. Jeśli zapis jest jedynym aktem zewnętrznym, wymaganym przy admisyi do stowarzyszenia, odpowiedź poprzednia i do tego się stósuje, zapis taki i przyjęcie do stowarzyszenia są ważne, jeśli się to dzieje z rozkazu i z wiedzą dyrektora. W każdym razie mogą zachodzić powody specyalne, dla których się wymaga, aby i zapis materyalny był dokonany ręką dyrektora. Taki przepis panuje w bractwach Matki Boskiéj Zbawienia pod dyrekcyą Kleryków regularnych ministrów chorych zostających. „Inscriptio facienda est propria manu eorum qui aggregandi pollent facultate“ *(Rescr.*

authen. p. 629). Aż do ostatnich czasów trzymano się tego w Bractwach Różańcowych, lecz Stolica św. zezwoliła 7 lipca 1877 na to, iżby dyrektor każdego Bractwa Różańcowego, jeśli jest chory lub ma przeszkodę, mógł powierzyć zapisywanie nazwisk tylu osobom, ile uważa za potrzebnych, jeśli te zapisy uwierzytelni, kładąc swój podpis na dole każdéj stronnicy tego spisu. Ta sama władza została udzielona dyrektorom Bractwa Imienia św. i milicyi anielskiéj (Beringer II p. 179).

Ponieważ przystępowanie do stowarzyszenia pobożnego jest z natury aktem religijnym, nie wolno za to brać żadnej zapłaty nawet tytułem jałmużny, gdyżby to mogło dać powód do podejrzywania o symonią. Bulle papiezkie nie rozciągają na przyjęcie członków do bractw zakazów i kar, o których wspominaliśmy przy erekcyach i agregacyach bractw, lecz nadużycia tego rodzaju przy przyjęciu są również potępione przez Kościół. Ponieważ zresztą bractwa nie mogą zbierać i zużywać jałmużn, jak tylko wedle ustaw potwierdzonych przez Ordynaryusza i pod jego kontrolą, nadużycie to nie może wydarzać się często. W praktyce wielka część bractw domaga się od swych nowych członków pewnéj taksy lub jałmużny; zwyczaj ten, jeśli się trzyma w pewnych granicach, nie może być potępiony. Wolno jest w ogóle za przyjmowanie członków, jak i za erekcyą bractw, żądać od członków pewnéj opłaty na koszta dyplomu lub inne. Można także domagać się pewnéj opłaty na opędzenie kosztów kultu, w każdym jednak razie biedni są zwolnieni od wszelkich opłat (*Decr. auth.* n. 260).

Kończąc ten nasz wywód zauważyć jeszcze musimy, że przyjęcie raz dokonane ma walor na zawsze. Reguła ta dana wyraźnie przez Kongregacyą dla szkaplerzy, winna być zastósowana do wszystkich bractw i stowarzyszeń. Rzym ganił zawsze obowiązek nakładany członkom niektórych bractw, aby się co rok przedstawiali dyrektorowi, iżby ich na nowo przyjmował i zapisywał. Niewątpliwie dyrektor bractwa, mianowicie gdy chodzi o stowarzyszenia dobrze ukonstytuowane, ma prawo niegodnych członków wykluczać. W takim razie członek wykluczony może należyć do towarzystwa, gdy na nowo przyjęty zostanie; tak samo i ci, którzy dla jakiegokolwiek powodu z bractwa wystąpili. Lecz nie mamy powodu zajmować się temi wyjątkowemi przypadkami, chcieliśmy tylko stwierdzić, że admisye są z natury definitywne i nie mogą dziać się ad tempus.

(Ciąg dalszy nastąpi.)

Nauka religii w szkołach galicyjskich.

Cenne artykuly, zamieszczane w *Przeglądzie kościelnym*, czynią nieraz wzmiankę o nauce religii w szkołach galicyjskich, lecz skutkiem nieznajomości stósunków w Galicyi w tym względzie mylne zazwyczaj wypowiadają zapatrywania. Sądząc, że jako synowie jednego narodu, powinniśmy znać bliżéj stósunki tak legalne jak faktyczne (a jest nieraz wielka między nimi różnica) każdéj dzielnicy w sprawach ważniejszych, a więc i w sprawie szkólnéj, i wzajemnie korzystać z doswiadczeń zbieranych przez współbraci, ośmielę się skreślić kilka słów prawdy o stósunkach galicyjskich w nadziei, że i ktoś z Poznańskiego za pomocą prasy naszéj kościelnéj raczy nas bliżéj zaznajomić ze stósunkami szkólnemi w Poznańskiem.

Na wstępie zaznaczyć muszę, że stan szkół u nas pod względem wychowania religijnego jest gorszy, niżby sądzić można z przemówień w Kole polskiem i w Radzie państwa we Wiedniu, lub w Sejmie krajowym we Lwowie, gorszy, niż go przedstawiają nasze krajowe dzienniki, gorszy nie tylko faktycznie ale i l e g a l n i e, tak iż kto o nim sądzi według owych głosów, rozminie się bardzo z prawdą. Oczywiście mam tu na myśli stósunki szkólne w o g ó l e, nie przecząc, że w poszczególnych miejscowościach układają się one nieraz znacznie lepiéj lub też jeszcze gorzéj. Fakt półurzędowego mistyfikowania opinii tłómaczy się okolicznością, że ogół narodu jest u nas religijny, przeto oburzyłby się bardzo na swych prewodyrów, gdyby poznał, że dzieci jego wychowują bezwyznaniowo, ku zupełnemu i n d y f e r e n t y z m o w i religijnemu.

A jednak tak jest!

Pod względem legalnym obowięzuje u nas w całéj pełni ustawodawstwo państwowe skrajno-liberalne z lat 1867, 1868 i 1869, które między innemi przeprowadza:

że „nauczanie innych przedmiotów w szkołach (ludowych i średnich) jest n i e z a w i s ł e m (!) od wpływu każdego Kościoła lub stowarzyszenia religijnego“ (25/5 1868 § 2);

że szkoły, do których utrzymania choćby w części tylko przykłada się państwo, kraj lub gmina, muszą być tem samem przystępnemi dla dzieci wszystkich obywateli państwa bez różnicy wyznania (l. c. § 3), jak również dla nauczycieli wszelkich wyznań (§ 6);

że nawet prywatne zakłady wyznaniowe „podlegają ustawom szkólnym“ (§ 4);

że wprawdzie Kościołowi pozostawia się „staranie o nauczanie religii i wykonywanie ćwiczeń religijnych, kierownictwo tego nauczania i ćwiczeń i bezpośredni nadzór nad niemi (§ 2) ale:

zastrzega się państwowym władzom szkólnym prawo najwyższego nadzoru;

pozwala się tych tylko książek do nauczania religii używać, które otrzymają zatwierdzenie władzy państwowéj:

zastrzega się państwu prawo oznaczenia liczby godzin na naukę religii w planie naukowym (14/5 1869 § 5) bez znoszenia się z kimkolwiek;

odmawia się ogłoszenia zarządzeń co do ćwiczeń religijnych, nie dających się pogodzić z ogólnym porządkiem szkólnym;

nauczyciele religii, władze kościelne mają wypełniać ustawy szkólne i rozporządzenia władz szkólnych w obrębie onychże wydane (§ 5) i „udzielający naukę religii w szkole podlega co do wykonywania swéj działalności nauczycielskiéj przepisom dyscyplinarnym (!) ustaw szkólnych“ (20/6 1872 § 7);

Kościół ma obowiązek bezpłatnego nauczania religii przynajmniéj aż do 3 klasy włącznie (w szkołach więcejklasowych). Gdyby jednak nauczyciel świecki uczył religii, należy mu przyznać odpowiednie wynagrodzenie“ (1872 § 3);

władza duchowna orzeka tylko o uzdolnieniu nauczyciela religii (co do świeckich przy egzaminie kwalifikacyjnym raz na zawsze), lecz dawanie upoważnienia jest tylko rzeczą władz państwowych;

„nauczyciele religii stale zamianowani“ zajmują na urzędowych konferencyach miejsce po „wszystkich dyrektorach, nauczycielach starszych, nauczycielach i nauczycielkach świeckich, nauczycielach niższych szkół publicznych początkowych i mieszczańskich“, — zaś „nauczyciele religii nie zamianowani stale“ (więc proboszczowie i wikaryusze) „mogą brać udział z głosem doradczym“, a nie uchwalającym (rozp. min. z 8/5 1872).

Rozporządzenia ministerstwa wyznań i oświaty tłómaczą jeszcze, że modlitwy szkólne wybiera nie katecheta, lecz grono nauczycielskie Na tle tych ustaw orzeka ustawodawstwo krajowe, że naukę religii nadzoruje władza duchowna tylko pod względem dogmatycznym (z 25/6 1873 II § 31), zaś co do strony metodycznéj ma ona podlegać nadzorowi władz świeckich.

Przytaczając treść ustaw uwzględniliśmy już zmiany, jakie w nich

z czasem poczyniono, i streściliśmy je w téj formie, jak dziś obowiązują. Jak każdy widzi, wprowadzają one zupełny rozbrat między Kościołem a szkołą, między religią a innemi przedmiotami, skazują „nauczyciela religii“ na rolę paryasa, i niemożliwem czynią wychowanie religijne. Lindner nawet, ów koryfeusz nauczycielstwa austryackiego, a zacięty wróg Kościoła, wyznaje, że położenie nauki religii w szkołach austryackich „międzywyznaniowych“ jest bądź co bądź wadliwem, bo „wychowanie nie może się obejść bez czynnika religijnego, a czynnik podany w mglistéj szacie religii rozumu, wznoszący się ponad formy wyznań, nie wpływa na dzieci, bo nie podaje im momentów konkretnych“ (*Encykl. Hdb. d. Erziehungskunde.* 1891. 722). Chciałby też usunąć całkiem religie wyznaniowe ze szkół, a wprowadzić we formie konkretnéj religią rozumu, stósowaną obecnie tylko „mglisto“ przy nauce innych przedmiotów. Nadmieniam, że tegoż Lindnera pedagogika i dydaktyka w przekładzie Seredyńskiego jest urzędowym podręcznikiem w seminaryach nauczycielskich w Galicyi, podobnie jak jego logika i psychologia w gimnazyach.

W ogóle przyznać trzeba, że podręczniki szkólne wiernie, zbyt wiernie trzymają się programu wytkniętego nienawistnem Kościołowi ustawodawstwem. Ktoby ciekaw był dowiedzieć się, z jakich autorów w zakresie literatury pedagogicznéj żądają sprawozdań od nauczycieli przy egzaminach kwalifikacyjnych, ten spotka się z nazwiskami skrajnych racyonalistów i Herbarcyanów. Nie dziw, że dziś nawet z dobréj wiary nauczycielami trudno przyjść do porozumienia, tak iż dyskusyi prowadzić nie warto, bo oni o pedagogii katolickiéj wyobrażenia nie mają, i poza mrzonkami „nowożytnéj pedagogii“ Herbartowskiéj świata nie widzą.

W stósunkach praktycznych uderza skazanie religii na rolę prostego przedmiotu naukowego, któremu w Galicyi przyznają wprawdzie stanowczy wpływ na posunięcie się ucznia do wyższéj klasy, ale mu nie pozwalają stać się ową ewangeliczną szczyptą kwasu, przetwarzającą całego człowieka. Trudno zazwyczaj dochodzić katechecie, czego uczy profesor tego lub owego przedmiotu, a jednak ileż to razy i w szkołach średnich i nawet w szkołach wydziałowych spotka się z użaleniami uczniów na profesorów podkopujących ich wiarę! Sprawa kończy się w najlepszym razie na obietnicy profesora, że będzie ostrożniejszy, ale kto zaręczy, że nie stanie się on ostrożniejszym tylko w sposobie sączenia jadu? Ogół nauczycieli nie występuje przeciw religii, ale też i niczem jéj nie zaleci tak, iż uczniowie wżyją się w obchodzenie się bez religii, a na wywody katechety odpowiedzą sobie nieraz, że kate-

cheta sam jeden musi rad nierad bronić religii, bo z tego żyje, ale kto wie, jak jest w rzeczywistości. To prawda, że wielu uczniów we wyższem gimnazyum i w seminaryach nauczycielskich, — lubo nawet pilnie się uczą religii dla dobréj noty — tracą przecież wiarę. Oczywiście wpływa na to i sposób życia. W którémże bowiem gimnazyum, w któréj szkole wydziałowéj, przemysłowéj itp. idą nauczyciele razem z uczniami do spowiedzi i Komunii wielkanocnéj? Gdzież to całe grono idzie na wspólną Mszą św., i modli się w skupieniu ducha z książek modlitewnych? W iluż to razach szepty i całe zachowanie się nauczyciela (mówię i o ludowych) jest wprost gorszącem w kościele! Czyż uczeń, który z natury rzeczy powinien widzieć w nauczycielu wzór doskonałości, nie musi powziąć mniemania, że spowiedź i inne środki religijne dobre są tylko dla prostaczków, ale dla światłych ludzi są niepotrzebne? Wiadomo, że kropla kamień wydrąża, że atmosfera życia codziennego znaczy stokroć więcéj, niż chwilowe przedstawienia; czyż w takim stanie rzeczy praca katechety nie musi iść na marne? Jakżeż to u nas boją się wszelkich bractw religijnych w szkole! Jak używają wszelkich wpływów do ich usunięcia, byle bez rozgłosu! Wszak rok temu z okazyi wygadywań w Radzie państwa uniewinniała rządowa *Gazeta lwowska* szkoły średnie tamtejsze ogłoszeniem, że bractwo na cześć N. M. P. już dawno się rozwiązało, odkąd się dowiedziano, że młodzież szkólna do żadnych stowarzyszeń wstępować nie może!! Sama nawet nauka religii ograniczona jest do tak śmiesznie szczupłéj liczby godzin (co najwięcéj (!) 2 godziny tygodniowo, a n. p. w ośmioklasowéj szkole ludowéj męzkiéj jest według planu szkólnego tylko 1½ godzin tygodniowo!), iż nie tylko wywrzeć nie zdoła stałego wpływu moralnego, ale nawet z głównemi zasadami religii dobrze a przystępnie zaznajomić nie może. I w obec tego głosi nasza prasa etc., że szkoły wychowują religijnie, że szkól wyznaniowych potrzeba może w Niemczech, ale nie u nas, bo już de facto istnieją! itp. Wszak nie poszczędzono uwag Episkopatowi galicyjskiemu za to, że z okazyi wyborów przypomniał, iż legalny stan szkólnictwa naszego pozostawia wiele do życzenia! Nie nasza w tem wina, że tak zwani „konserwatywni“ galicyjscy bratają się w sprawach religii z liberałami żydowskimi, a przez to kompromitują naród w obec świata katolickiego, i lękać się muszą zdyskredytowania w obec ludu. Wskutek ich błędów i dwulicowości podniosło już głowę ultraliberalne stronnictwo *Nowéj Reformy*, i zaczyna wichrzyć między ludem; czyż jednak wolno nam poświęcić sprawę wychowania chrześciańskiego, byle tylko utrzymać przy sterze dzisiejszych „konserwatystów?“

Rada szkólna krajowa rozszerza daleko swą ingerencyą w sprawy religii, zwłaszcza w zatwierdzaniu i wprowadzaniu podręczników szkólnych, w przeznaczaniu samowolnem dni na ćwiczenia religijne, w kontrolowaniu ścisłem konwiktów klasztornych. Niestety i między klerem tu i owdzie wyrobiła się taka c. k. służbistość, iż więcéj oglądają się na zdanie Rady krajowéj, niż na wolę Konsystorza, a nawet idą w ustępstwach daléj, niż Rada krajowa żąda. Tak n. p. pozwoliła wyraźnie Rada krajowa dawać na premie książeczki modlitewne, aprobowane przez jeden z konsystorzy w Galicyi. Tymczasem znaleźli się tacy, którzy nawet modlitewniki chcieliby posyłać Radzie krajowéj do zalecenia! Inny czcigodny zresztą kapłan wydał dla księży podręcznik, podający sposób wyjaśnienia uczniom perykop ewangelicznych, i postarał się o zalecenie go ze strony — Rady szkólnéj krajowéj!! Czyżby nas zmora józefinizmu jeszcze nie opuściła?

Gorzéj z tem, że do saméj nauki religii mamy liche plany a lichsze jeszcze podręczniki, że wspomnę tylko o owych dogmatykach, historyach i etykach dla wyższego gimnazyum, o trudnéj a obszernéj liturgice, o nieudanym katechizmie O. Morawskiego, o Biblii Szustera dowolnie od Pisma św. odstępującéj itp. Dla czego nikt nie pomyśli o napisaniu lepszych? Czyż nie dość mamy katechetów światłych i rutynowanych?

Tu właśnie schodzimy do jądra sprawy, do kwestyi nader delikatnéj, a aktualnéj i smutnéj. Jest nią przesadny partykularyzm dyecezalny, który paraliżuje najlepsze nawet usilowania. Nie bez pewnych zasług z początku, jak to chętnie przyznaję, przywłaszczyła sobie jedna z dyecezyi w środkowéj Galicyi prawo monopolu w sprawach szkólnych tak, iż n. p. plany czy to nauki religii, czy to ćwiczeń religijnych przez inny przedłożone Konsystorz, muszą być z góry odrzucone, a wnet potem ryczałtowo zaprowadza się plan niestety gorszy nieraz od zarzuconego. Tak pogrzebano plan ćwiczeń religijnych, nic w zamian nie dając i wszystko samowoli czynników lokalnych i Radzie krajowéj zostawiając, — tak odrzucono plan nauki religii w seminaryach nauczycielskich ułożony w Krakowie, a natomiast wprowadzono świeżo plan nowy sparodyowany o tyle, iż brak doń aż czterech (!) podręczników szkólnych. Oby przynajmniéj odnośny Konsystorz zarządził wydanie jakich podręczników — choćby i lichych w pospiechu, — byle tylko było z czego uczyć, bo to rzecz pewna, że jeśli ztamtąd lub od OO. Jezuitów nie wyjdzie podręcznik, to kapłan z innéj dyecezyi pisać się go nie odważy, pewien, że wypracowanie jego nie byłoby wprowadzonem

do szkół. Gimnazya n. p. już 30 lat okrągło czekają na lepsze podręczniki!

Ów brak wzajemnego porozumienia się, owo rozdzielanie się na uczniów Apollona, to Cefy, jest powodem wielu, wielu innych jeszcze szkód wspólnych nie tylko na polu szkólnictwa. Dla czegoż wtenczas, kiedy wrogowie Kościoła jednoczą się przeciwko nam, mamy się rozdwajać wzajemnie i walkę im samochcąc ulatwiać? Co przeszkadza zbieraniu się synodów prowincyonalnych, któreby niezawodnie najlepszym były środkiem do wzajemnego zbratania się i ułożenia wielu spraw piekących? Prawda, że idea kapłaństwa ożywiła się i rozwija wspaniale w każdéj dyecezyi, i daje skuteczny nieraz odpór tym i owym napaściom, ale o ileż łatwiejszemi byłyby zapasy, o ileż świetniejszemi rezultaty pracy kapłańskiéj, gdybyśmy działali za zgodnem porozumieniem się! Obyśmy się nie dali zawstydzać Rusinom!

Poświęcenie się wielu kapłanów z jednéj strony, a duch religijny, jakim tchną całe zastępy nauczycieli starszéj daty z drugiéj strony, sprawiają, że spotkać można niejednę miejscowość, gdzie mimo wszelkich wymienionych przeszkód szkoła idzie ręka w rękę z Kościołem. Po nauczycielach jednak nowszéj daty znać, że niektóre tylko seminarya dają im jakie takie religijne wychowanie; ogół usposobiony jest wrogo dla duchowieństwa i nader skłonny do zatargów. Ubolewamy bardzo, jeśliby kiedy kapłan w uniesieniu dał powód do niesnasków, bo — że już nie wspominam o duchu religii Chrystusowéj — nauczyciel zawistny więcéj proboszczowi dokuczy, niż stu przewrotnych parafian, — ale przyznać musimy, że trudno kapłanowi zachować miarę właściwą, gdy taki nauczyciel jako „kierownik“ szkoły przystraja się w minę jego przełożonego, nie pomnąc, że z natury rzeczy jako katolik jest owieczką pieczy duszpasterza powierzoną. Jak żyć z pyszałkiem, który się co do wiedzy stawia ponad kapłana, sędziego, profesora gimnazyalnego itp., jak tego niestety coraz częstsze są przykłady? z człowiekiem, który w istocie żadnéj rzeczy, ani nawet pedagogiki, gruntowniéj zazwyczaj nie poznał? z człowiekiem, który przyklaskuje takiemu *Głosowi nauczycielskiemu* w Kołomyi lub *Szkólnictwu ludowemu* z Nowego Sącza, pisemkom brukowym a wszystko błotem obryzgującym? Słusznie zaczynają się lękać mężowie głębiéj patrzący, że tacy nauczyciele, to kiedyś pierwsi krzewiciele socyalizmu. I wystawmy sobie teraz, że taki nauczyciel bez wiary ma sobie oddaną i naukę religii! Czemże będzie pod względem wiary i zasad społecznych pokolenie, które wyjdzie z pod jego kierownictwa?

A jednak domagają się obecnie wszystkie plany galicyjskie, aby

w seminaryach nauczycielskich dążyć w nauce religii do wyrobienia uzdolnienia do jéj nauczania! Jakież gwarancye ma Kościół, że nauczyciel taki będzie uczył religii w duchu Kościoła, że przynajmniéj sam osobiście ma wiarę? Niebezpieczny to eksperyment i z tego względu, bo może w dalszych konsekwencyach ułatwić usuwanie księży ze szkół, gdyż nie trzeba wiele namysłu, aby poznać, że obecny peryod szkólnictwa austryackiego jest tylko przejściowym i musi doprowadzić albo do szkół wyznaniowych albo też do sekularyzowania nawet nauki religii. Jeśli zaś Rada krajowa okazuje w tem zarządzeniu prawdziwie dobre zamiary, to przedewszystkiem objawić je powinna założeniem katolickich internatów pod kierownictwem kapłanów i zreformowaniem drogą administracyjną seminaryów nauczycielskich w duchu katolickim. Dopóki tego nie uczyni, wypadałoby duchownym komisyom egzaminacyjnym tak ściśle pytać religii przy egzaminach kwalifikacyjnych, aby uczeń nie otrzymał patentu na nauczanie religii, patentu, który go w obec rozporządzeń szkólnych stawia zupełnie na równi z kapłanem. Co czynią nasze władze duchowne? Jakie będą rezultaty, niedaleka przyszłość okaże.

Czy w Pozuańskiem gorsze stósunki? Może! ale osładzać je musi przynajmniéj wspomnienie, że mają sprawców w protestantach i germanizatorach, nie zaś we własnych rodakach, katolikach. Kiedy będzie u nas lepiéj? *X. Y. Z.*

POJĘCIA O MORALNOŚCI u starożytnych narodów.

(Ciąg dalszy.)

6. *Chińczycy.*

Na osobny interes w rzeczy, o któréj mówimy, zasługują Chińczycy nie dla tego tylko, że tak wielki tworzą odłam rodzaju ludzkiego, lecz i dla tego, że państwo to rozwinęło się w sposób wyjątkowy niezależny od dziejów innych ludów. Nadto trzeba pamiętać, że święte księgi Chińczyków z wyjątkiem ksiąg Egipcyan, starsze są od ksiąg wszystkich ludów oświeconych, a tak dają nam klucz do zrozumienia najstarszych pojęć ludzkości — religijnych i obyczajowych.

Za pewny wynik najnowszych badań można uważać to, co słynny

Chinolog Wiktor Strauss wypowiada w tych słowach: „Chińczycy zawsze czcili jednę najwyższą władającą nad światem potęgę, zawsze byli monotheistami; polytheizm był u nich zgoła nieznany aż do najdawniejszych czasów.“ Podobnież mówi inny sławny Chinolog (De Charlez): „Stwierdzono jest stanowczo, że Chiny pierwotnie hołdowały monotheizmowi, i że lud chiński, nie badając głębiéj początku wszechrzeczy, wierzył w jednego najwyższego pana świata, mieszkającego w niebie, który światem rządzi, ludom i książętom prawa swe dyktuje, cnotę nagradza, a karze nieprawość.“

Podając zarys moralnéj nauki u Chińczyków, mamy na myśli tę naukę, którą lud publicznie wyznawa, któréj cesarze trzymają się w rządach państwa i którą wdrażają w serca poddanych.

Według pojęć Chińczyków cesarz jest ojcem ludu swego, który nad poddanymi panuje nieograniczenie, jak ojciec nad swą rodziną. Ale władza dana mu jest tylko do dobrego, jest darem nieba, za któréj wykonywanie jest odpowiedzialnym najwyższemu Panu wszech rzeczy. Jeżeli czyni dobre, państwo jego kwitnie; jeżeli poddanych uciska i do złego ich uwodzi, to niebo odejmuje mu władzę. Główną powinnością jego jest poddanych uczyć zasad cnoty i do wykonywania cnoty pobudzać.

Podstawą wszystkich obowiązków moralnych jest wola nieba, która przeznacza naturę. Natura to — zakon nieba. Stósunek zależności człowieka od nieba jest podwaliną wszelkiéj powagi. Człowiek w życiu swojem powinien naśladować niebo we wszystkiem. „Nauka moralna Chińczyków uznaje te zasady sprawiedliwości, które, jak mówi Cycero, są nam wrodzone i w świetle tychże tłomaczy stósunek Boga. Pan ma w nienawiści niezbożność, karze ją prędzéj — późniéj; kocha cnotę, nakazuje ją, nakłania do niéj i nagradza ją.“

Podług moralności chińskiéj obowiązki względem Boga zasadzają się na pokłonie, ofiarach, posłuszeństwie i wykonywaniu cnót. Niebu sam tylko cesarz może składać ofiary, duchom podrzędnym może każdy Chińczyk.

Na czele obowiązków względem bliźnich stoją obowiązki dzieci względem rodziców. Te obowiązki są podstawą i prawidłem wszystkich innych obowiązków obyczajowych i społecznych. Najpierw wpajają w dziecko obowiązki względem rodziców, potem obowiązki względem zastępców Boga i względem ojca całego państwa. Nadto obowiązki młodszego rodzeństwa względem starszego, uczniów względem nauczycieli, poddanych względem przełożonych, młodzieży względem starszych, wreszcie obowiązki wzajemne małżonków. Również wdrażają na

odwrót obowiązki, jakie mają rodzice, panujący, przełożeni. Obowiązek wierności małżeńskiéj jest dla żony bezwzględny; mężowi było wolno obok żony mieć jeszcze żony podrzędne. Chociaż położenie żony według starych praw u Chińczyków było nader pośledni, to przecież o wiele godniejsze, niż u większéj części ludów wschodnich. Mąż winien żonę miłować, szanować i mieć do niéj zaufanie; zazdrość napiętnowana jest jako jedno z najgorszych źródeł wszelakiéj nieszczęśliwości.

Obowiązki względem samego siebie dają się ująć w tych słowach: szanuj samego siebie i panuj nad sobą. Dziecko ma zawczasu uczyć się poznawać cnotę i nabywać ją praktyką. Ponieważ serce jest siedzibą dobrych i złych skłonności, dla tego potrzeba serce trzymać w ładzie; wolą ćwiczyć tak, by panowała nad skłonnościami serca. Potrzeba więc zaszczepiać zamiłowanie skromności, umiarkowania, zgodliwości, sprawiedliwości, życzliwości; z drugiéj strony bojaźń, by innych nie ranić słowem lub niesłusznem posądzaniem. Ku temu potrzeba walczyć naprzeciw samolubstwu, pysze, zazdrości i wszystkiemu, coby nas mogło uwieść do wyrządzenia krzywdy drugiemu lub do przekroczenia obowiązków swoich. Wielkim obowiązkiem jest rzetelność w słowie i uczynku, nie mniéj cierpliwość, wyrozumiałość i grzeczność w obejściu.

Z tem wszystkiem moralności Chińczyków brak jednéj rzeczy. Nie ulega wątpliwości, że wierzą w nagrodę dobrych w tem i w przyszłem życiu; ale zdaje się, że nie wiedzą, jaki los czeka złych po śmierci, bo kary wszystkie za złe mają wyłącznie obecne życie na uwadze. O losie złych na drugim świecie milczy *Szuking*, Biblia chińska, jak i inne księgi klasyczne. Być może, że zabobonny kult przodków nie dopuszczał wiary w kary poza grobowe, albo przynajmniéj kazał milczeć o tem (De Harlez).

Podajemy teraz kilka ustępów z *Szuking*, świętéj Księgi Chińczyków, w tłomaczeniu Gaubila S. J.

O najstarszym władzcy Chin, Yao (2357 przed Chr.), od którego Chińczycy datują erę historyczną, opowiada *Schuking*, że był cnotliwy i mądry i że przykładem cnót przywrócił pokój w rodzinie, ład między urzędnikami i zgodę między poddanymi. „Ci, co pótąd źle żyli, poprawili się, i pokój panował wszędzie.“ Gdy mu na żądanie jego przedstawiono kilku współrejentów, pierwszego nie przyjął przeto, iż, jak mówił, był kłótliwy i nierzetelny; drugiego, że wiele niepotrzebnych rzeczy mówi, a pod pokrywką skromności wiele pychy ukrywa; trzeciego, że lubi spory, nie umie słuchać i innych poniewiera. Jako następcę swego i współrządzcę wybrał cnotliwego Schuna, u którego cesarscy

doradzcy sławili synowskie posłuszeństwo rodzicom, chociaż ojciec jego był ślepy i ograniczony, a matka złośliwa. Schun ofiarowanéj sobie godności nie chciał zrazu przyjąć dla skromności, nie mając się za dosyć cnotliwego.

Schun wstąpiwszy na tron wydał mądre prawa. Rozporządził, żeby za zwykłe przestępstwa karano tylko rózgami lub trzciną bambusową; żeby uchybienia popełnione nieumyślnie i nie ze złości, darowano, natomiast żeby niepoprawnych, nadużywających swéj władzy, karano bezwzględnie. Jednemu z urzędników zalecał łagodność i wyrozumiałość, drugiemu surowe karanie morderców, złodziejów i ludzi niemoralnych; innemu znowu, żeby dzieci książąt i wielkich wychowywał mądrze na mężów otwartych, łaskawych, względnych i usłużnych: „Ucz ich stałości bez okrucieństwa, roztropności bez pychy.“ Schun nienawidził ludzi złego języka, co sieją niezgodę i przeszkadzają innym w czynieniu dobrze. Następcy swemu Yu, Schun dawał naukę, że cnota jest podstawą dobrych rządów. Rządzący winien czuwać nad sobą samym, ustawicznie poprawiać się, prawa, zwyczaje krajowe zachowywać, unikać zabaw, nie oddawać się zmysłowym rozkoszom, oddalać od siebie złych ludzi, nie czynić wbrew przepisom rozumu, aby sobie łaskę u ludu pozyskać. Książę winien starać się nie tylko o cielesne potrzeby poddanych, lecz i o to, by ich uczynić cnotliwymi. „Serce człowiecze pełne jest przepaści, serce Tao (najwyższego rozumu) jest proste i niezbadane. Bądź czysty, bądź prosty, a zawsze trzymaj się drogi środkowéj.“

Schuking kładzie Tchingtangowi (1766 przed Chr.) w usta następujące piękne słowa: „Najwyższy Schangti (imię Boga) człowiekowi dał rozum przyrodzony; gdy człowiek idzie za nim, ostoi się, jeżeli nie pójdzie, tedy panujący sam ma go do tego nakłonić.“ „Rozum przedwieczny nieba ludzi cnotliwych czyni szczęśliwymi, złych i niemoralnych nieszczęśliwymi. Dla tego niebo chcąc objawić zbrodnie Hia'ego, przepuściło na rodzinę jego rozmaite rodzaje nieszczęśliwości. Mimo méj niegodności rozumiałem przeto, żem powinien poddawać się jawnym i straszliwym rozporządzeniom nieba... Niebo najwyższe kocha szczerze i osłania narody. Dla tego zbrodniarz wielki uciekł i poddał się. Rozporządzenie nieba nie może się odmienić.“

Do króla Kaotsonga (1324) mądry jeden doradzca wyrzekł słowa, któreby i chrześcianinowi były zaszczytem: „Niebo uważa na ludzi i chce, by tylko to czynili, co zgodne z rozumem i sprawiedliwością. Nie niebo zatraca ludzi, lecz ludzie zatracają się sami, przekraczając odwieczne jego prawa. Gdy ludzie nie ubiegają się o cnotę

i nie wyznają swych nieprawości, niebo daje im znać swą wolą, aby ich poprawić."

O Vuvandze podaje piękne słowa, któreby można polecić uwadze naszych mężów stanu: „Król, książę, rządzca jest dla ludu. Ci nie powinni poniewierać ludu lub krzywdy mu czynić. W państwie wszyscy powinni rządzić się zasadami rozumu i powinni umieć wszystko, co potrzebne w ich stanie."

Nie skończylibyśmy tak prędko, gdybyśmy chcieli przytaczać wszystkie prześliczne i wzniosie zdania z *Schuking*. Czytając je, zapominamy niemal, że mamy w ręku nie chrześciańską księgę, lecz księgę świętą ludu obecnie głęboko pogrążonego w zabobonach. Wypiszemy atoli jeszcze kilka miejsc z *Tahio*, jednéj z klasycznych ksiąg chińskich, któréj autorem jest Konfuciusz i uczeń jego Tschengsen. *Tahio* nie jest już księgą historyczną lub zbiorem mądrych zdań, lecz podręcznikiem dla uczni, którym służy za przewodnika w nauce moralnéj i politycznéj. Odpowiednio do filozoficznego charakteru swego poczyna zaraz od określenia pojęć: „Prawo wielkiéj nauki czyli praktycznéj nauki życia (filozofii) polega na rozwoju i jasnem wyłożeniu zasad rozumu, którýśmy od nieba otrzymali, nie mniéj na odnowieniu człowieka, i na tem, ażebyśmy ostateczne przeznaczenie nasze upatrywali w doskonałości, czyli w dobrem najwyższem.

Od najwyższego aż do najniższego — jeden jest wspólny wszystkim obowiązek: samego siebie poprawiać. Doskonalenie samego siebie jest podstawą wszelkiego postępu i wszelkiego moralnego rozwoju. Kto do téj doskonałości dojść pragnie, winien czuwać nad najskrytszemi zamysłami swojemi, winien je oczyszczać i winien nad pożądliwościami swojemi panować."

„Filozof rzekł: Droga prawa, czyli prawidło życia, którego się trzymać należy, nie dalekie jest człowiekowi. Gdy ludzie tworzą sobie regułę odległą, t. j. nie zgodną z ich naturą, tedy nie można jéj za regułę życia uważać. Czyje serce proste i kto względem innych tak usposobiony jak względem samego siebie, ten nie oddala się od moralnego prawa obowiązku, które przepisane jest człowiekowi przez rozumną naturę jego. Nie będzie nigdy innym czynił tego, czegoby sam nie chciał od innych doznać."

To pewna, że religia Chińczyków w przebiegu czasów wiele z swéj pierwotnéj czystości utraciła, i dziś, mimo starania rządu, z wielu pomięszana jest przesądami i zabobonami. Mimo to uchodzi za religią rządową, państwa, a to świadczy dodatnio o religijnych i moralnych pojęciach u Chińczyków. Obok pierwotnéj religii państwowéj, która

weszła w krew i życie ludu i dla tego mało zaspokojała jego religijne potrzeby, Buddhaizm Indyjski rozszerzył się w Chinach potężnie.

7. *Japończycy.*

Cesarstwo „wschodzącego słońca“ od najdawniejszych czasów zostawało pod wpływem oświaty i obyczajów Chińczyków. Już z tego możemy wnioskować, że i u Japończyków znachodzą się pojęcia moralne, istnienie których powszechne chcemy wykazać. W rzeczy saméj Konfuciusz liczy w Japonii wielu zwolenników. Zresztą już w pierwszych wiekach ery chrześciańskiéj Buddhaizm rozszerzył się w Japonii i naukę swą moralną aż do tych ostatnich krańców Azyi posunął.

Rodzimą religią w Japonii, która przed zaprowadzeniem Buddhaizmu była, zdaje się, religią wyłączną, jest Sintoizm (religia o duchach) czyli religia Kamisów (Sinto = Kami = duch). Kamis jest nazwa siedmiu duchów niebieskich, z których powstała pierwsza dynastya w Japonii, daléj nazwa pięciu półbogów drugiéj dynastyi i tych wszystkich władzców, których cesarz panujący umieścił w rzędzie Kamisów. Założyciel drugiéj dynastyi zowie się Tensio-Daizin, czyli „Wielki, Duch oświecający niebo“ (słońce). Od niego wszyscy Japończycy pochodzą. Tego najwięcéj czczą wszyscy bogowie, gdyż według pojęć japońskich, insi bogowie zbyt są wielcy, żeby się mieli ziemią zaprzątać. Zdaje się być rzeczą pewną, że Japończycy uznają jednego Boga najwyższego nad wszystkimi, lecz pojęcia ich niejasne i temu najwyższemu Bogu nie oddawają czci osobnéj. Oprócz tych bogów oddają cześć jako Kamisom niezliczonym innym istotom, nie tylko cesarzom zmarłym, lecz i duszom przodków, którzy się odznaczyli świętością lub zasługami względem ojczyzny, wreszcie rozmaitym siłom przyrody.

Wiara w nieśmiertelność duszy i w sąd po śmierci znana jest powszechnie u ludu od najdawniejszych czasów. Wszyscy ludzie muszą przed sędziami niebieskimi zdać rachunek z życia swego. Nagrodą cnotliwych jest raj, karą dla złych i występnych Neno-Buni, czyli piekło.

Sprawozdania starych Misyonarzy mówią z wielkimi pochwałami o gorliwości, z jaką poganie Japończycy troszczą się o przyszły swój żywot po śmierci: „Dobry ten lud życie niniejsze ma sobie za nic i o nic więcéj nie kłopocą się tyle, jak o to, by sobie na drugim świecie zapewnić trwałą szczęśliwość, czyli zasłużyć sobie na to, by być przyjętym do raju tego boga, któremu się osobno poświęcili, bo według nich, każdy bóg ma swój raj osobny. Jest raj na powietrzu, jest na

dnie morza, jest na słońcu, na księżycu i na wszystkich gwiazdach, które ziemię oświecają. Każdy obiera sobie boga podług raju, który mu się najwięcéj podoba, i tedy niczego nie szczędzi, by temu bogowi okazać swe przywiązanie."

Głównym obowiązkiem Sintoistów jest starać się o czystość od wszelkiéj zmazy bądź ciała, bądź duszy. Więc przed każdą świątynią jest woda oczyszczenia. Do świątyni należy przystępować z uszanowaniem i ze spuszczonym wzrokiem. W świątyni znajduje się zwierciadło z metalu, w którem każdy wstępujący może się sam przejrzeć. To zwierciadło jest dlań upominkiem, że jak każdą plamę i każdy rys twarzy jego widzieć można, tak i nieśmiertelni widzą wszystkie plamy i najtajniejsze myśli serca naszego.

Dwa razy do roku rzucają do rzeki figury z papieru na znak, że lud oczyszczon jest z grzechów ostatnich sześciu miesięcy. Niekiedy kapłan sam na sobie dokonuje aktu oczyszczenia za wszystek lud. Aktami zewnętrznéj czci bożéj są: ofiary, modlitwy, obchodzenie przepisanych uroczystości.

Nic nie daje nam tyle poznać moralne pojęcia ludu jakiego, jak sposób modlenia się jego. Przytoczmy kilka modlitw japońskich. Jak cesarz chiński, tak Mikado w Japonii odprawia modlitwy za wszystek lud, albowiem modlitwa jego znaczy więcéj niż modlitwa zwyczajnego człowieka, boć cesarz jest synem bogów. Jedna z takich modlitw Mikada brzmi: „O Boże, który mieszkasz na wysokiéj równinie nieba, któryś jest boskim w istocie i rozumie, i masz moc obronić od winy i kary, nieczystość oddalić i oczyścić bez zmazy, — wy bogów zastępy, nakłońcie uszu i słuchajcie próśb naszych."

Ale że i Japończycy spełniają obowiązek modlitwy, widać ztąd, iż istnieją osobne przepisy sposobu odprawiania modlitw codziennych. Pierwsza modlitwa poranna brzmi: „Z daleka kłaniam się w pokorze Amero-Mihaszira i Kumi-no-Mi-haszira (Bóg i bogini wiatru). Pełen uszanowania mówię: „Raczcie mi błogosławić, darując mi uchybienia nie rozmyślne, których się w oczach waszych dopuściłem, rozwiewając i usuwając złe, które źli duchowie mogliby mi wyrządzić, dopomagać mi, bym żył długo jako twarda skała, i powtarzając bogom rodu niebieskiego i bogom rodu ziemskiego prośby, które codzień zanoszę z tchnieniem waszym, ażeby je oni usłyszeli bystrem uchem prędkonogiego źrebca."

W innéj modlitwie czytamy: „Nie troszcz się nigdy o pochwałę lub naganę współbliźnich twoich, ale tak czyń, abyś nigdy nie potrzebował się wstydzić przed bogami niewidzialnymi. Jeżeli chcesz prawą

cnotę wykonywać, to naucz się uszanowania dla tego co niewidzialne, a ono powstrzyma cię od czynienia złego. Uczyń ślub bogu, który rządzi niewidzialnem, a troszcz się o sumienie, któreć ci dane. Możesz conajwięcéj sto lat życia się spodziewać, a że po śmierci pójdziesz do niewidzialnego królestwa Ohio-Kuni-nuszi i władzy jego będziesz podlegał, przeto zawczasu ucz się korzyć się przed nim.“

Na czele moralnych przymiotów u Japończyków stoi miłość ojczyzny i męztwo, nieraz dochodzące aż do bohatyrskiéj pogardy śmierci. Heroizm, jakiego dowody dali Japończycy w czasie prześladowania chrześcian, bodaj czy w dziejach znajdzie drugi sobie podobny. Nawet delikatne niewiasty i dzieci z najszlachetniejszych rodów szły z wielkiem męztwem na najsroższe męki i na śmierć. Oprócz tego na uznanie zasługuje cierpliwość i łagodność, gościnność, miłosierdzie, wdzięczność, wierność i przyjaźń. Wielkie zbrodnie, jak n. p. zabójstwo, kradzież, cudzołóztwo rzadko znachodzą się w Japonii, co jest skutkiem bezwzględnéj a bezstronnéj surowości prawodawstwa i téj właściwości japońskiéj, że za zbrodnie jednego odpowiadają nie tylko mieszkańcy tegoż domu, ale i domy sąsiednie.

Uderzającą anomalią moralną japońskiego ludu jest samobójstwo przez rozprucie sobie brzucha — harakiri. Zjawisko to można sobie wytłomaczyć tą okolicznością, że kara śmierci w Japonii była zbyt częstą a dla Japończyka z tak wyrobionem poczuciem honoru nie ma nic bardziéj hańbiącego nad śmierć z ręki kata. Nadto trzeba pamiętać, że dobra zamordowanego konfiskował rząd. Kto więc lękał się kary śmierci, uprzedzał kata, rozpruwając sobie brzuch, a tak rodzeństwo i sąsiedzi ratowali mienie swoje i honor.

(Ciąg dalszy nastąpi.)

Z pola
kościelno-politycznych praw.

W sprawie nauki religii dla mniejszości (Minoritäten) dzieci, (gdy w gminach szkólnych mniejszość jest katolicką albo protestancką), wydane zostały w ostatnich czasach różne ministeryalne rozporządzenia, których główną treść tu podajemy:

1. Liczba dzieci, które naukę religii, jaką wyznają, otrzymywać powinny, nie powinna być niżéj 12; połączenie dzieci z kilku szkół jest

dozwolone, jeśli z każdéj szkoły najmniéj 3 dzieci przyjdą, a oddalenie nie wynosi więcéj nad 4 kilom. Regencye mogą jednak ze słusznych powodów dla mniéj aniżeli 12 dzieci urządzić osobną naukę religii. Jeśli mniejszość liczy 18 dzieci szkólnych, nauka religii 2 razy tygodniowo ma być udzielana i to za każdą razą w dwóch po sobie następujących godzinach.

2. Całkowite lub częściowe ponoszenie kosztów téj nauki z kasy państwa wtedy tylko może nastąpić, gdy gmina do tego nie jest prawnie zobowiązana, albo nie jest w możności płacić. Pomoc państwa zezwala się tylko w takich razach, gdy takie urządzenie szkólne może być przeprowadzone i daje rękojmią trwałości.

3. Renumeracye wypłacane będą w półrocznych ratach postnumerando przez kasy rejencyjne. Honorarya te mają być ile możności równe i w granicach rzeczywistéj trzymać się potrzeby.

Duchowni mają prawo zaglądać do rejestrów urzędów stanu cywilnego.

Dnia 18 lipca 1875 wydał minister spraw wewnętrznych cyrkularz do wszystkich naczelnych prezesów, w którym oświadcza, że duchownym w Prusach nie może być zakazanem przeglądać bezpłatnie rejestra stanu cywilnego (die Standesregister aber nicht die Sammelakten). Mogą to jednak czynić duchowni tylko osobiście a nie przez upoważnionych do tego przez siebie pełnomocników.

Różne wyroki cywilne w sprawach kościelnych wydane przez najwyższy trybunał rzeszy niemieckiéj ***(Reichsgericht).***

1. 19 grudnia 1889 IV S. (jurist. Wochenschr. 1890 S. 44 u. 52). Zrzeczenie się (die Aufgabe) prawa prezentowania nie pociąga za sobą utraty prawa patronatu. — Ciężar budowlany Patrona i obowiązek składkowania na budowle parafian wykluczają się nawzajem; pominąwszy All. Landr. § 732 Th. II Tit. 11, nie wolno patrona jako parafianina pociągać do kosztów budowli.

2. 3 i 27 marca 1890 IV S. (Entsch. XXVI S. 246, jur. W. 1890 S. 155 u. 169). Wspólnemu używaniu budynków kościelnych odpowiada wspólny obowiązek ich utrzymywania przez gminy należące tak do macierzystego jak i filialnego kościoła. § 791 All. Landr. II 11. Ta gmina, która przez używanie budynków kościelnych w innéj gminie się znajdujących, wydatków sobie oszczędza, jakieby musiała czynić, gdyby własnego miała proboszcza, musi słusznie przykładać się do

kosztów utrzymania owych budynków. Obowiązek ten jednak nie sięga dalej, tylko jak daleko idzie wspólne używanie.

3. 16 kwietnia 1890 IV S. (jur. W. 1890 S. 168). O zniesieniu parafii, jeśli wspólność publicznego nabożeństwa nie da się osięgnąć, decyduje monarcha (§ 172, 308 ff. Th. II Tit. 11 A. L. R.). Jeśli zaś utrzymanie publicznego nabożeństwa z powodu zmniejszenia się liczby parafian lub ich ubóstwa trudności sprawia, następuje zlanie (Zusammenlegung) dwóch kościołów macierzystych w jeden, w celu ułatwienia kosztów utrzymania; prawa jednak i patronat przy każdym z połączonych kościołów pozostają.

4. 5 lipca 1890 IV S. (Entscheidungen XXVI i Jur. W. 1890 S. 304). Od miejscowego położenia (örtlichen Lage) kościoła zależy, czy w myśl § 714 A. L. R. II 11 jako miejski czy wiejski ma być uważany; ani „socyalne“ znaczenie gminy, ani większa liczba parafian mieszkańców miasta lub wsi nie decyduje, gdyż w ten sposób ustawiczna zmiana tego charakteru (czy miejski, czy wiejski kościół) by się odbywała a przez to obowiązek budowli kościoła w takiby się sposób ukształtował, jaki nie mógł być zamiarem prawodawcy. — Przeciwna obserwancya nie mogła się przez zwyczaj wyrobić, któryby się jako zwyczaj rzeczywiście albo według zdania uczestników jako istniejące prawo przedstawiał (Eine entgegenstehende Observanz konnte sich nicht durch eine Uebung, welche sich lediglich als Uebung wirklich oder nach der Meinung der Betheiligten bestehenden gesetzlich Rechtes darstellt).

5. 6 maja 1891 V S. (Jur. W. 1891 S. 316). Fundusz budowlany, z którego w pierwszym rzędzie według § 788 All. L. R. Th. II Tit. 11 koszta na budowle kościelne brać należy, tworzy się ze sprzedaży zbytecznego drzewa budowlowego i opałowego z lasu proboszczowskiego (§ 804), lecz nie z dochodów zbytnich (Pfarr.-Ueberschüssen) probostwa w czasie wakansu (§ 852); te pozostałe kwoty powiększają majątek proboszczowski, jeśli za pozwoleniem władzy kościelnej i państwowej na co innego n. p. na budowle nie zostaną zużyte.

6. 18 listop. 1890 III S. (Jur. W. 1891 s. 24). Chociaż przy patronacie realnym zawsze każdorazowy właściciel dóbr koszta połączone z patronatem ponosić musi, nie może jednak dla tego właśnie, że posiedziciel jest patronem kościoła, fakt, iż od niepamiętnych czasów owe ciężary ponosił, uprawniać przypuszczenia, że przez to samo już powstał ciężar realny, niezależny od patronatu, na dobrach spoczywający. Gdy zaś odnośny ciężar był połączony z patronatem, nie mógł być od praw patronatu oderwany. Mimo odłączenia poje-

dyńczych części majętności, pozostaje prawo patronatu przy dobrach, jak długo one istnieją w głównych częściach; gdy zaś majętność wiejska, mająca prawo do patronatu przez dysmembracyą rozwiązana zostanie, ginie także patronat (takby n. p. powinno być po rozkolonizowaniu).

7. 13 paźdz. 1890 IV S. (Jur. W. 1890 s. 419). Także przybudowanie albo rozszerzenie zaliczać należy do „utrzymania“ (Unterhaltung) budynków kościelnych § 699 i 706 All. L. R. II 11.

8. 19 listop. 1889 III S. (Entsch. in Civils. XXIV s. 175). Skarżyciel nie może po wybudowaniu nowego kościoła na drodze procesu chcieć zmusić do przeznaczenia mu równéj liczby siedzeń, gdyż rozdział siedzeń w kościele podlega rozporządzeniu kościelnéj władzy nadzorczéj. Prawo używania pewnych siedzeń w kościele może gmina kościelna posiedzicielowi gruntu przyznać jako ciężar realny a wykonywanie od niepamiętnych czasów tego prawa przez zmieniających się posiedzicieli tego gruntu uzasadnia domysł prawnego pozyskania tego prawa jako realnego prawa. Lecz nie jest przez to obciążony grunt kościelny, lecz gmina kościelna; to prawo realne przeszkadza gminie w dysponowaniu innem rzeczonych siedzeń w kościele i zobowięzuje oddawać je do użytku uprawnionemu .realnie. Do téj pretensyi nie mogą być zastósowane przepisy co do zaginienia legowanego w jakimś budynku ususfructus przez zburzenie budynku. Prawo realne nie ma żadnych granic czasu; jeśli mający uprawnienie w czasie przebudowania lub wybudowania nowego kościoła przystał na przerwę w używaniu swego prawa, to po usunięciu przeszkody ma prawo żądać, aby mu dano to, do czego ma prawo ze swego realnego prawa. Prawo skarżyciela nie zginęło przez zburzenie kościoła. Wzbranianie się oskarżonego przekazania skarżycielowi w nowym kościele równéj liczby odpowiednich siedzeń, jest bezpodstawne i uprawnia skarżyciela do żądania wynagrodzenia.

9. 3 lutego 1891 II S. (Jur. W. 1891 S. 169). Jako właściciel cmentarza ma gmina kościelna prawo stawić wniosek o ukaranie za zakłócenie spokoju domowego (Hausfriedensbruch) (R. Str. G. B. 1232 i 61). Pojedyńczy członkowie gminy kościelnéj nie mają żadnego prawa wchodzić na cmentarz; dłuższy ich pobyt na cmentarzu jest nieuprawniony, jeśli od uprawnionego do tego do opuszczenia cmentarza wezwani zostali.

Uwagi i wskazówki pastoralne.

Komunia św. dzieci umysłowo słabych. Pewien kapłan objąwszy parafią jako proboszcz, znajduje w niéj dziewczynkę czternastoletnią, która zwyczajne domowe zatrudnienia dobrze wykonuje, lecz któréj w szkole nauczyciel niczego nauczyć nie może. Poprzednik tego proboszcza nie chciał jéj przypuścić do spowiedzi. Nowy proboszcz zajmował się tą dziewczynką nadzwyczaj troskliwie w czasie nauki do pierwszéj spowiedzi, przygotował ile mógł do Sakr. Pokuty, a następnie przyjął ją do spowiedzi, lecz się przekonał, że nie wie czego i jak się spowiadać, nadto formuły żalu w żaden sposób nauczyć jéj nie mógł. Nauka do Komunii św. równie była daremną, wszystko, co ta biedna zresztą zdrowa i silna dziewczynka po nauce o Komunii św. umiała powiedzieć, brzmiało: Komunia to P. Jezus. Co przyjmują ludzie, gdy idą do Komunii św.? Pana Jezusa...

Pytanie tedy, czy może i musi proboszcz to dziecko przypuścić do Komunii św.?

Tomasz św. (3 q. 80 art. 9) na pytanie, czy ci, co nie mają rozpoznania i rozumu, Komunią św. przyjąć muszą, daje odpowiedź następującą: „W podwójnym sensie mówi się o niektórych ludziach, że nie mają rozumu, raz że światło rozumu w drobnéj tylko mierze posiadają, tak jak się mówi o tym co źle widzi, że jest niewidomy; a ponieważ ci ludzie „aliquam devotionem“ mogą okazać dla Najśw. Sakramentu, nie wolno im zakazywać przyjęcia tego Sakramentu. Powtóre mówi się, że nie mają rozumu ci, którzy zupełnie są głupi. Są to albo ludzie, którzy od dziecięctwa zawsze byli głupimi, nigdy rozumu nie okazywali, i wtedy nie wolno im podawać Eucharystyi, gdyż nie są zdolni do żadnego nabożeństwa i szacunku dla Najśw. Sakramentu; albo nie byli zawsze pozbawieni rozumu, wtedy można im, jeśli, zanim popadli w obłąkanie, pobożne i bogobojne usposobienie serca okazywali, na końcu życia podać Komunią św., byle nie było obawy o womity lub wyplucie.“ *)

Na podstawie téj nauki rozróżniają wszyscy moraliści (cfr. Gury II n. 321) pomiędzy takimi, co zupełnymi są idyotami (amentes) i takimi

*) Respondeo dicendum, quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter: uno modo, quia habent *debilem* usum rationis..., et quia tales possunt *aliquam devotionem* hujus sacramenti concipere, non est eis hoc *sacramentum denegandum*. Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt, et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum.

„co nie będąc obłąkanymi, światło rozumu w drobnéj tylko mierze posiadają" (semifatui). Co się tyczy pierwszych, należy ich, jak Gousset (II n. 266) zauważa, „stawiać pod względem moralnym na równi z dziećmi, które jeszcze do rozumu nie przyszły", a ztąd do Komunii św. bezwarunkowo nie przypuszczać: „Perpetuo amentibus *omnino* est deneganda communio, ut *omnes* dicunt cum s. Thoma 3 p. q. 80 art. 9 ex Rituali Rom. de Euch., ubi dicitur: Amentibus et phreneticis communicare non licet" (s. Alph. l. 6 n. 302).

Inne zdanie mają moraliści o tych, którzy trochę mają rozumu; „tych, jak twierdzi Gousset, nie tylko w niebezpieczeństwie śmierci, lecz i w życiu raz po raz do Komunii przypuszczać trzeba" — i to jest wedle orzeczenia Gobata (tract. IV n. 138) ogólnem zdaniem teologów. Trudność polega w tem tylko, żeby umieć w każdym danym przypadku odróżnić dostatecznie z pewną moralną pewnością semifatuum od amens. W ogóle stawiają moraliści (cfr. Gury II 321) za warunek przypuszczenia do Komunii św., „aby dostateczne mieć rozumienie w celu odróżnienia tego chleba anielskiego od zwyczajnéj potrawy." Inni usiłują dokładniéj określić oznaki; Gousset mówi w tym względzie: „Jeśli (słabi umysłowo) zdolni są czegośkolwiek się nauczyć, jeśli są powolnymi i jakikolwiek ślad bojaźni boskiéj objawiają, to ich ile możności pouczyć trzeba i do Komunii św. przypuścić." Reuter (p. IV tract. IV n. 4) żąda „ut aliqua pietate afficiantur", Gobat, Laymann (lib. IV tr. IV c. IV n. 4), Lacroix (II 658) stawiają warunek, „gdy grzeszą i sakramentalne rozgrzeszenie otrzymać mogą."

Najobszerniéj i najjaśniéj rzecz tę rozbiera i wykłada Frasinetti w znakomitem dziełku: „Praktyczny podręcznik dla młodych księży"*) i sądzimy, że nie możemy nic lepszego czytelnikom naszym podać, jak powtórzyć w dosłownem tłómaczeniu jego odnośne wywody (n. 337 i 338).

„Nie możemy, powiada Frasinetti, pominąć tych dzieci, które z natury tak są przytępione umysłowo, że nawet w 15 lub 16 roku życia nie są zdolne rozumieć i zachować w pamięci nauki religii. Proboszcz zająć się musi temi dziećmi z nadzwyczajną gorliwością i poświęceniem, tak jednakże, żeby ich niezbędnych rzeczy ile możności jak w najjaśniejszy sposób nauczyć; wtedy je przypuści do Komunii św., gdy choć nie wiele zrozumiały i w pamięci zachowały. Nie ulega bowiem wątpliwości, że gdyby dłużéj czekać chciał, ażby lepiéj rozumiały, nigdyby

*) Ballerini cenił wysoko Frasinettego jako moralistę i wspomnione powyżéj dziełko zalecał swym uczniom jako „złotą książkę." Po śmierci autora, który umarł w r. 1868. Ballerini sporządził szóste wydanie téj książeczki i zaopatrzył ją w cenne uwagi.

ich do Komunii św. przypuścić nie mógł: niektóre głowy tak są tępe, że nie są zdolne rozwinąć w sobie siły poznania i w nieświadomości starzeją.*)

Niezbędne rzeczy, jakich tych dzieci nauczyć trzeba, są: że jest jeden Bóg, Stwórca i Pan całego świata; że ten Bóg dobrych wynagradza a złych karze; że w tym Bogu są trzy osoby, Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch św., a te trzy osoby stanowią jednego Boga; że druga osoba w Bóstwie stała się człowiekiem, że nas cierpiała i umarła; że aby otrzymać odpuszczenie grzechów, spowiadać ich się trzeba; że w Komunii św. przyjmuje się samego Boga i że do Komunii św. naczczo i w stanie łaski przystępować trzeba. Starać się trzeba, aby tych rzeczy, o ile ich pojęcie dozwala, ich pouczyć.

Nie potrzeba wcale męczyć ich nauką o boskich cnotach, gdyż kapłan lub spowiednik lepiéj zrobi, gdy akty tych cnót za każdą razą sam z nimi obudzi; tak samo nie potrzeba ich uczyć innych do godnego spowiadania się potrzebnych rzeczy, gdyż spowiednik przez rachunek sumienia, jaki z nim zrobi, przez obudzenie aktów żalu, dostatecznie o całość i ważność spowiedzi postarać się może. Co się wreszcie tyczy Komunii św., wystarcza, gdy wiedzą, kogo przyjmują i aby ze czcią przystępowały. Sakramenta ustanowione są dla wszystkich; wszyscy ich potrzebują, wszyscy mają do nich prawo, i proboszcz nikomu odmówić ich nie może, chyba gdyby ktoś był pozytywnie niegodny i chciał ich nadużyć, albo gdyby mu przy przyjęciu brakło potrzebnego szacunku. Dla tego tym słabym umysłowo nie tylko w godzinie śmierci, lecz także raz do roku Komunią św. udzielić trzeba, przypuściwszy, że nie potrzeba się obawiać żadnéj zniewagi.

Proboszcz lub spowiednik musi z nimi obudzić akty cnót boskich n. p. słowy: Czy wierzysz, że jest Bóg w trzech osobach? itd. — że dobrych wynagradza a złych karze itd. Na każde pytanie niech każe sobie odpowiedzieć: tak. Podobnie pytać się będzie daléj: Czy spodziewasz się nieba?... Czy kochasz Boga nadewszystko?... Czy ci żal, żeś tego Boga dobrego obraził?... Następnie musi go pytać o pojedyncze grzechy i pod warunkiem (si es capax) udzielić mu rozgrzeszenie i do Komunii św. przypuścić."

„Taką jest, mówi daléj Frasinetti, praktyka wszystkich rozumnych i gorliwych kapłanów, opierająca się na powadze wszystkich autorów. Niestety są proboszczowie,

---

*) In his enim, mówi Lacroix (II 658), non est, cur exspectetur plenior usus rationis,... cum non sit spes plenioris usus.

którzy tych biednych uważają za niezdolnych do przyjęcia Eucharystyi ś. i przez całe życie ich do niéj nie przypuszczają; sądzą, że już wiele zrobili, gdy im warunkowe rozgrzeszenie i w ostatniéj godzinie Olejem św. namaszczenie udzielą." Tyle Frasinetti. Uwagi są także godne słowa kard. de la Lüzerne w téj materyi: „Administrator Sakramentu musi mieć zawsze przed oczyma tę ważną zasadę, że Sakramenta są dla ludzi, a nie ludzie dla Sakramentów i dla tego, skoro tylko jakikolwiek i najlżejszy powód do nadziei jest (qu'il y a quelque raison légère d'espérer), że Sakr. będzie pożyteczny, lepiéj jest Sakrament wystawić na niebezpieczeństwo, że bez pożytku będzie udzielony, aniżeli pozbawić chrześcianina zbawiennych jego skutków."

Wedle tego wywodu pewną jest rzeczą, że dzieci na pół głupkowate do Komunii św. przypuścić można. Pozostaje jeszcze kwestya, jak często dziać się to może? Frasinetti codopiero nam powiedział, że nie tylko w godzinie śmierci, lecz także raz do roku Eucharystyą św. podać im można, a Gury zauważa: „raro (danda ipsis est Communio) sc. tantum in articulo mortis et ubi urget strictum communicandi praeceptum" i dodaje, że to podług Alfonsa św. ogólnem jest zdaniem u teologów. Ballerini natomiast (Gury II 321 not. a.) wykazuje, że Henriquez (Sum. lib. 8 c. 42 n. 3) był pierwszym, który to zdanie pouczał i niesłusznie na całą liczbę teologów, jakby tego samego byli zdania, się powoływał; wszyscy bowiem, których przytaczał, uczą wprawdzie jednozgodnie, że na pół pozbawionym rozumu Komunią św. podawać trzeba, nie ograniczają jednak tego na Komunią wielkanocną. Że następnie niektórzy teolodzy to zdanie jako ogólnie przyjęte przedstawiali, ma swój powód w błędnem przez Henriqueza przytoczeniu licznych autorów. Wewnętrznego powodu, przemawiającego za tą doktryną, jak Ballerini daléj zauważa, nikt nie przytacza, i dla tego zgadza się na słowa Sancheza (disp. sect. 26 u. 5), który przeciw Henriquezowi tak argumentuje: „Nie wiem, jak Henriquez na pół pozbawionym rozumu może zakazywać częstszego przystępowania do Komunii św., jeśli uczy, że na Wielkanoc muszą być przypuszczeni, bo jeśli przy jednorazowem na Wielkanoc przyjęciu nie dopuszczą się żadnego nieuszanowania dla Komunii św., to tego nie uczynią, gdy i częściéj przyjmować ją będą, gdyż stan ich duchowy pozostanie zawsze ten sam."

I nie jest to zdanie wspomnionych tylko teologów. Tomasz św. mówi także bez wszelkiego ograniczenia: „et quia tales (semifatui) possunt aliquam devotionem hujus sacramenti concipere, non est eis hoc sacramentum denegandum." Laymann domaga się, aby przynajmniéj

w czasie wielkanocnym przypuszczeni byli; i Gousset twierdzi bez ograniczenia, że ich nie tylko w chwili śmierci, lecz i w życiu do Komunii św. przypuszczać trzeba; Gobat zaś wyznaje: „Ego forte *singulis mensibus* pro ratione aetatis, sensus, institutionis, habitualis modestiae, pietatis, graduque prudentiae eos admitterem.“

Tyle tedy z tego, co się powiedziało, wykazuje się, że w danym razie pasterz dusz nie ma obowiązku, stósownie do powyżéj wyłuszczonéj opinii ograniczać udzielania Komunii św. umysłowo słabym na jednorazową Komunią wielkanocną, lecz że to jest sprawą jego pastoralnéj roztropności liczbę Komunii unormować wedle duchowego usposobienia komunikujących.

Na podstawie tych wywodów odpowiedź na przedłożoną kwestyą nie trudna: Nie ulega wątpliwości, że dziecko, o które tu chodzi, nie może być zaliczone do zupełnych idyotów, gdyż „prace domowe dobrze wykonuje“ i jego stała odpowiedź, jaką daje na stawione co do św. Eucharystyi pytanie, świadczy o tem, że umie chleb anielski odróżniać od zwyczajnego chleba, przypuściwszy, że ta odpowiedź nie jest tylko mechanicznem powtarzaniem tego, co słyszało na nauce. Dla tego powinien ów proboszcz wedle ogólnéj nauki moralistów, dziecko to raz do roku przypuścić do Sakramentów św.; może to i częściéj uczynić a gorliwość jego, kierowana roztropnością, wskaże mu właściwą drogę.

KWESTYE TEOLOGICZNE.

W sprawie quasi-domicilium przy zawieraniu małżeństw wydał Najprzewielebniejszy ks. Administrator archidyecezyi poznańskiéj następujące rozporządzenie:

„Ponieważ zdarzały się w ostatnich czasach wypadki, że Imci księża plebani fałszywie przyjmowali u osób zabierających się do stanu małżeńskiego quasi-domicilium tam, gdzie go nie było, przypuszczając n. p. takowe, gdy osoba jakaś wykazała się, że jest u komisarza obwodowego w księdze ludności zapisaną, widzę się spowodowanym przypomnieć Imci księżom plebanom i rządzcom parafii, że dwa są niezbędne warunki ad efficiendum quasi domicilium: habitatio in loco, ubi matrimonium contrahitur, i animus habitandi per majorem anni partem. Dla przekonania się zatem, czy ktoś ma quasi domicilium w parafii, w któréj zamierza w związki małżeńskie wstąpić, trzeba nie

tylko skonstatować, że mieszka w téj parafii, lecz trzeba nadto mieć pewność, że ma także zamiar pozostać w tejże parafii przez większą połowę roku. W braku jednego z tych warunków nie ma quasi domicilium, i małżeństwo mimo to zawarte jest nieważnem.

Św. Kongregacya Inkwizycyi wydała w téj sprawie dnia 7 kwietnia r. 1867 do Stanów Zjednoczonych w Ameryce następujący dekret:

Acta et Decreta Concilii plenarii Baltimorensis III (p. 255).

Ad constituendum quasi-domicilium duo haec simul requiruntur, habitatio nempe in eo loco, ubi matrimonium contrahitur, atque animus ibidem permanendi per majorem partem anni. Quapropter si legitime constet, vel ambos vel alterutrum ex sponsis animum habere permanendi per majorem anni partem, ex eo primum die, quo haec duo simul concurrunt, nimirum et huiusmodi animus et actualis habitatio, judicandum est quasi-domicilium acquisitum fuisse et matrimonium, quod proinde contrahatur esse validum.

Verumtamen si de praedicto animo non constet, ad indicia recurrendum est quae praesto sint, quaeque moralem certitudinem pariant.

Imci księża plebani zechcą się na przyszłość ściśle do téj instrukcyi stósować.

Poznań, dnia 17 września 1891. Administrator Dyecezyi

† Ks. Bp. Likowski.

Jaki kult należy się relikwiom, które przez mękę i krew Chrystusa Pana zostały uświęcone? Dekreta w tym względzie wydane mają głównie na celu kult dla relikwii św. Krzyża, ten sam jednak kult należy się wszystkim narzędziom męki: „Drzewo Krzyża świętego i św. ciernie Korony Chrystusowéj, jako też inne narzędzia męki Pańskiéj są przez bezpośrednie dotknięcie ciała najświętszego Zbawiciela naszego uświęcone i krwią jego zroszone i dla tego w szczególniejszy sposób czczone być powinny.“ Takiem uzasadnieniem rozpoczyna św. Kongregacya Obrzędów swój ogólny dekret z 27 maja 1826, którym daje pozwolenie, dotychczas ze względu na Najśw. Sakrament odmawiane, że tego rodzaju relikwie pod baldachimem na procesyach noszone być mogą. Dekreta, które tu przytaczamy, odnoszą się zatem nie tylko do relikwii św. Krzyża, lecz i do innych narzędzi męki P. i do sukni:

1. Si loco principe Reliquia ss. Crucis super Altare fuerit exposita, tunc transeuntes ante illam unico genu usque ad terram flexo venerare debent: diversimode vero sola capitis inclinatione, si praefata Reliquia recondita fuerit in custodia (S. R. C. 7 maji 1746).

2. In Missa coram SS. Crucis ligno palam exposito genuflecten-

dum est a sacerdote in accessu et recessu, et quoties transit ante medium altaris (S. R. C. 25 maji 1835).

3. Lignum SS. Crucis thure adoletur triplici ductu: SS. Crucis Reliquia thurificanda est a celebrante non genuflexo (S. R. C. 20 mart. 1869; 15 sept. 1736).

Wystawionym tedy narzędziom męki Pańskiéj oddaje się zewnętrzny kult prawie w ten sam sposób jak Najśw. Sakramentowi, zamkniętemu w tabernaculum; kto do nich przystępuje, przechodzi koło nich albo oddala się od nich, ma zginać kolano; jeśli są zakryte, głęboki pokłon im się oddaje. Relikwie Świętych, gdy są wystawione, czci się tylko skłonieniem głowy.

Nokturn, który biskup konsekrujący nakazuje odmówić subdyakonom i dyakonom nowowyświęconym.

Przy końcu święceń nowych subdyakonów i dyakonów nakazuje im ordynujący biskup odmówić *nocturnum talis diei.* Jaki to nokturn i o który dzień chodzi?

Rozstrzygnęła już tę kwestyą Kongregacya św. Obrzędów 10 sierpnia 1860 r. in Granaten. Dekret jest następujący:

Pontificale Romanum in titulo de Ordinatione praescribit subdiaconis et diaconis ut dicant nocturnum talis diei. Hinc quaeritur:

1. Utrum per *nocturnum talis diei* necessario intelligi debeat totum officium nocturnum de tempore, sive Matutinum et Laudes ejus diei in quo ordines conferuntur, sive unum nocturnum habeat, ut in Sabbatis quatuor temporum et in Sabbatho Passionis, sive tres ut in Sabbato sancto, et in Festis et Dominicis in quibus Ordines extra tempora conferuntur; an vero in hoc casu Matutinum de tempore absque Laudibus intelligendum veniat?

2. Utrum in potestate episcopi ordinantis sit injungere unum tantum nocturnum quem maluerit, sive Officii de tempore, sive de Sanctis, quod ipsa die concurrat.

3. Utrum injungere possit unum nocturnum de officio defunctorum vel parvo B. V. Mariae, vel de alio Sancto?

4. Quando episcopus ordinans nihil aliud exprimit quam quod verba Pontificalis sonant, utrum in potestate ordinatorum sic recitare tantum vel unum nocturnum de tempore ejus diei in qua ordines receperunt, vel quemlibet alium nocturnum sive de tempore sive de Sanctis illius diei in qua preces injunctas adimplere voluerint?

S. R. C. respondit:

ad 1. Verba Pontificalis Romani: *Nocturnum talis diei* intelligi

de unico nocturno feriali, vel de primo Dominicae, ut in Psalterio, id est, duodecim psalmorum cum suis antiphonis de tempore, quem episcopus ordinans designare potest, vel ipsius diei quo habeat ordinationem, vel alterius pro suo arbitrio;

ad 2 et 3 provisum in primo;

ad 4 dicendum nocturnum ferialem ut supra, qui respondeat illi diei in quo facta est sacra ordinatio.

A więc odmawiać należy nokturn z 12 psalmami (jeśli w niedzielę są święcenia) z antyfonami wedle czasu bez lekcyi i bez Laudes, albo psalmy z antyfonami feriae occurrentis, albo wedle rozporządzenia ordynującego biskupa.

Jaka obecność materiae consecrandae jest potrzebną, by konsekracya była ważną i dozwoloną?

Pytanie to jest nader ważnem, kiedy chodzi o konsekracyą małych hostyi, przeznaczonych dla Komunii wiernych. W téj bowiem kwestyi zachodzą często wątpliwości, czy hostye są rzeczywiście konsekrowane, a rozwiązanie tychże wątpliwości zależy po największéj części od odpowiedzi na nasze pytanie. Poniżéj zamierzamy pokrótce wyjaśnić, jakiéj potrzeba obecności materiae consecrandae, by konsekracya była ważną i dozwoloną, powtóre zaś uwzględnimy niektóre specyalne przypadki w celu zastósowania tychże do ogólnych reguł.

I. Św. Alfons Liguori wymaga zgodnie z Busenbaumem (lib. 6 n. 211 s. s.) dwóch rzeczy, aby konsekracya była ważną: 1) powinna materya konsekrującemu kapłanowi być moralnie przytomną; 2) powinien kapłan materyą w dostateczny sposób dla konsekracyi przeznaczyć, determinować. Dwa te warunki, ściśle z sobą złączone, możnaby także nazwać: materyalną i formalną obecnością materiae consecrandae. Konieczność tych warunków wypływa z natury rzeczy. Formuła konsekracyjna z zaimkiem wskazującym *hoc* wymaga materyalnéj obecności materyi, mającéj być konsekrowaną; w przeciwnym bowiem razie brakowałoby objektu, do którego formuła się odnosi. Z drugiéj zaś strony nie może być wcale mowy o ważnéj konsekracyi, jeżeliby materya przez kapłana w jakikolwiekbądź sposób nie była oznaczoną jako objekt do konsekracyi, jeżeliby zatem nie była formalnie obecną jako materia consecranda, bo intencya nie odnosiłaby się do téj materyi (Tak n. p. kapłan niewidomy nie konsekrowałby hostyi, któreby mu bez jego wiedzy na korporale postawiono. Prawda, że w takim razie są hostye materyalnie obecne, lecz formalnie nie są dla niewidomego jako materia consecranda obecnemi, ponieważ ich myślą nie włączył do Ofiary św.).

Gdy więc z jednéj strony podwójna ta obecność materyi z saméj natury rzeczy wypływa i dla tego istotę ważnéj konsekracyi stanowi; polegają z drugiéj strony bliższe określenia tejże obecności na pozytywnych przepisach kościelnych, które wprawdzie obowięzują ściśle, lecz ważności konsekracyi wcale nie dotyczą. I tak postanowił Kościół:

1) że materya winna być obecną na ołtarzu. Powodem tego: ponieważ ołtarz jest stołem ofiarnym, na którym dary ziemskie mają być przemienione w Ciało i Krew P. Jezusa. Ołtarz został właśnie poświęconym i konsekrowanym dla składania darów ofiarnych, i dla tego materia consecranda ma na ołtarzu swoje właściwe miejsce. Rozumie się samo przez się, że mówimy tu jedynie o ołtarzu konsekrowanym, gdyż tylko taki ma on wielkie znaczenie stołu ofiarnego. Jeżeli więc ołtarz jest altare portatile i z włożonego, konsekrowanego kamienia się składa, natenczas wszystko, co należy do materyi mającéj być konsekrowaną, winno znajdować się na tymże kamieniu; nie wystarcza bynajmniéj, jeżeli materia consecranda na mensie ołtarza spoczywa. Tak uczy wyraźnie Benedykt XIV i inni teologowie. Wszakże w takim razie może cyborium nieco i poza konsekrowany kamień wystawać. Wnioskujemy to z rubryk, które co do kielicha nauczają, by kamień był tak szerokim, ut hostiam et majorem partem calicis capiat. Koniecznie ma się zatem znajdować na kamieniu tylko większa część kielicha. Podobnie ma się najpewniéj także z cyborium. Lecz cóż wtedy, jeżeli kamień jest tak wązkim, iż obydwa naczynia, kielich i cyborium zmieścić się nie mogą? W tym przypadku trzebaby nasamprzód konsekrować na kamieniu cyborium, zestawić je na stronę i kielich na miejscu tegoż ustawić.

2) Dokładniéj jeszcze oznaczył Kościół obecność materyi, gdyż materya ma się znajdować nie tylko na ołtarzu, lecz także na korporale, i to nie na innym, drugim, ale na tym samym, według decyzyi Congr. Rit., na którym postacie dla Mszy św. spoczywają. Celem tego ostatniego określenia jest, by w ten sposób i na zewnątrz okazać, że tak wielka, jak i małe hostye razem do materia consecranda należą. Korporał tworzy najbliższą podkładkę dla darów ofiarnych. Co więc spoczywa na korporale, należy według wyobrażenia Kościoła do Ofiary, i jest materia consecranda; wszystko zaś, co się znajduje poza korporałem, musiałoby dopiero osobnym aktem kapłana być wciągnionem do Ofiary. — Konsekracya taka byłaby wprawdzie ważną, ale niedozwoloną.

3) Wreszcie wymaga Kościół, aby cyborium było otwartem podczas Ofiarowania i Podniesienia. Nie jest to bynajmniéj jedynie rubryką dyrektywną, która do niczego nie zobowięzuje, lecz owszem pra-

wdziwie preceptywną. Św. Alfons powiada krótko zgodnie z Busenbaumem: Peccat, qui vas in quo hostiae consecrandae sunt, non aperit, a dokładniéj mówi Lehmkuhl, że otwieranie cyborium jest przepisanem sub peccato veniali. Chociaż nawet przy zamkniętem cyborium materyą za obecną uważać należy, to otwarcie tegoż zaświadcza tem wyraźniéj, że Ofiarowanie i Podniesienie także się do zawartości w cyborium odnosi. Ztąd zarazem oczywiście wypływa, że otwieranie cyborium nie należy do ważności konsekracyi.

Gdyby więc kapłan zapomniał cyborium otworzyć, hostye bez wszelkiéj wątpliwości za ważnie konsekrowane uważać należy.

II. Przytoczywszy w ogólności warunki konsekracyi, wypływające z saméj natury rzeczy i z przepisów kościelnych, podamy w drugiéj części kilka przypadków, w których mogłyby powstać wątpliwości co do koniecznéj formalnéj obecności.

1. Na pierwszem miejscu objaśnimy najbardziéj pojedyńczy przypadek, który w praktyce najczęściéj zachodzi: kapłan zabiera cyborium sam do ołtarza i stawia takowe razem z kielichem na korporale. Wówczas nie ma żadnéj wątpliwości co do ważności konsekracyi małych hostyi, chociażby kapłan późniéj wcale o nich nie myślał, a więc choćby nawet zapomniał cyborium w czasie Ofiarowania i Podniesienia otworzyć. Boć właśnie przez to, że cyborium na korporale postawił, uczynił je częścią materiae consecrandae. Miał zatem intencyą, późniejszą formułę konsekracyjną także nad hostyami, zawartemi w cyborium, odmówić. — Lecz pytanie, co sądzić o konsekracyi, jeżeli nie kapłan, ale sługa kościelny cyborium na korporale postawił? Takie postawienie cyborium na korporale nie znaczy widocznie to samo, co determinacya kapłana do konsekrowania, który sam jeden skutecznie takową uczynić może. Tu więc potrzeba osobnego aktu kapłana, którymby przyniesione cyborium włączył do materyi, mającéj być konsekrowaną. Akt ten nie potrzebuje być zewnętrznym i kapłan spełni go w chwili, gdy cyborium na korporale ujrzy, mianowicie podczas Ofiarowania. Ilekroć więc cyborium w czasie konsekracyi na korporale stoi, bez względu na to, czy kapłan sam lub czy kościelny je tam postawił, nie ma żadnego powodu powątpiewać o ważnéj konsekracyi.

2. Cóż jednak czynić, jeżeli cyborium podczas Przemienienia poza korporałem się znajduje? Są tu trzy przypadki możliwe: Kapłan myślał w czasie konsekracyi o hostyach, zawartych w cyborium i miał intencyą konsekrowania; albo miał przynajmniéj podczas Mszy św. przed Podniesieniem tę intencyą; albo wreszcie myślał o małych hostyach tylko w zakrystyi a późniéj o nich zapomniał.

W pierwszym przypadku są partykuły, jak Lehmkuhl utrzymuje, certissime konsekrowane. Chociaż mylnie pozostały poza korporałem, to w każdym razie nie jest istotnym defektem, któryby na ważność konsekracyi miał jakikolwiek wpływ. Intencya, która tu jedynie rozstrzyga, istniała w rzeczywistości.

Zastanówmy się teraz nad drugim przypadkiem: kapłan podczas Podniesienia o cyborium zupełnie zapomniał. Ale przedtem, np. w czasie Offertorium, spostrzegł cyborium i w myśli wzbudzil sobie intencyą: hostye w cyborium zamierzam równocześnie konsekrować; może intencyą tę wyraził nawet na zewnątrz, odkrywając cyborium; tylko w zapomnieniu pozostawił cyborium poza korporałem. Także i w tym przypadku nie istnieje żaden rozumny powód do powątpiewania o ważnéj konsekracyi; intencya przy konsekracyi odnosi się bowiem do wszystkiego, co rzeczywiście przez kapłana jako materia consecranda oznaczonem zostało. W danym przypadku kapłan rzeczywiście przeznaczył małe hostye do konsekrowania, i dla tego są takowe także ważnie konsekrowane.

Zupełnie inaczéj ma się rzecz w trzecim przypadku, jeżeli kapłan przed Mszą św. miał intencyą konsekrować małe hostye, późniéj jednak wcale o nich nie myślał i dla tego także cyborium poza korporałem pozostawił. W tym razie jest konsekracya nader wątpliwą, bo, jak się zdaje, brak tu konieczny determinacyi czyli intencyi. Miał wprawdzie przed Mszą św. w zakrystyi zamiar konsekrować małe hostye, ale zdaje się, że to jest tylko aktem przygotowawczym, ponieważ hostye nie znajdują się jeszcze w takim stanie, aby je do konsekracyi przeznaczyć było wolno; nie znajdują się bowiem jeszcze na korporale. Zamiar, jaki kapłan w zakrystyi miał, znaczył zatem toż samo, co postanowienie, że hostye te chce późniéj do materia consecranda dołączyć. Że zaś późniéj wcale o tem nie myślał, zdaje się wątpliwą rzeczą, czy rzeczywiście postanowienia swego dotrzymał, t. j. czy hostye te rzeczywiście w ofiarę Mszy św. włączył. Innemi słowy: ponieważ wie, że hostye się jeszcze na korporale nie znajdują, dla tego nie może też w absolutny sposób wzbudzić w sobie jakiejkolwiek intencyi. Intencya ta może być uczynioną jedynie w téj myśli, że późniéj zamierza hostye uważać za materyą, mającą być konsekrowaną, i że chce to na zewnątrz zamanifestować, kładąc je na korporale. Ponieważ jednak tego nie uczynił, trzeba słusznie o ważności konsekracyi powątpiewać. Podobnie jest i w tym przypadku, gdy kapłan przy ołtarzu spostrzeże, iż kościelny postawia cyborium na ołtarzu, ale nie na korporale. Jeżeli bowiem ostatnią tę okoliczność explicite zauważy, to intencya jego nie

może być absolutną. Gdy przytem późniéj wcale o hostyach tych nie myśli, konsekracya zdaje się być nieważną.

W kilku słowach można w praktyce następujące ustanowić principia: 1. Nie potrzeba mieć żadnéj obawy co do ważności konsekracyi, jeżeli cyborium znajdowało się na korporale. 2. W przeciwnym razie, jeżeli cyborium w czasie konsekracyi stało poza korporałem, wówczas zachodzi kwestya, czy kapłan miał intentionem absolutam, resp. czy takową przypuścić można. Intencyą tę należy wykluczyć: a) w razie, gdyby kapłan tylko w zakrystyi lub idąc do ołtarza myślał o konsekracyi hostyi, b) i gdyby wprawdzie późniéj jeszcze raz o hostyach tych sobie przypomniał, lecz równocześnie z zupełną świadomością widział, że cyborium na korporale nie stoi. — We wszystkich innych razach trzeba przypuścić absolutną intencyą i dla tego konsekracyą za ważną uważać.

Na zakończenie możnaby jeszcze przytoczyć pytanie, kiedy najpóźniéj hostye na ołtarzu znajdować się winny? Ponieważ właściwa Ofiara rozpoczyna się Ofiarowaniem, w którem dary specyalnie dla Mszy św. przeznacza, przeto podczas Offertorium hostye powinny już być obecne, boć mają one stanowić część Ofiary. Wszakże ważność konsekracyi od tego czasu nie zależy. Owszem hostye, które późniéj przyniesiono, mogą i późniéj być ważnie konsekrowane; dozwolonem to jedynie w razie koniecznéj potrzeby, bo przerywa to cały organizm Mszy św., jeżeli po rozpoczętem Offertorium inną część dołączać trzeba. Im daléj Ofiara św. postąpiła, tem ważniejsza musi zajść przyczyna, by późniejsza oblacya hostyi była dozwoloną. Powodem do tego byłoby n. p. gdyby kilku ludzi bez Komunii św. odejść musiało. Benedykt XIV uważa taki przypadek za dostateczny, by nawet pomiędzy prefacyą a początkiem Kanonu małe komunikanty do Ofiary dołączyć.

O uczęszczaniu na Mszę św. w niedziele i święta.

B. w podróży idzie do kościoła w niedzielę i słucha Mszy św. Wychodząc z kościoła dowiaduje się, że był na Mszy odprawionéj przez księdza starokatolickiego. Czy ma obowiązek iść jeszcze do kościoła katol. na Mszą św.?

Odp. Tak. Przez słuchanie Mszy św. w starokatolickim kościele nie uczynił zadość prawu kościelnemu, gdyż: a) Kościół domaga się słuchania Mszy św. w katolickim, przez siebie dla kultu boskiego przeznaczonym domu Bożym. b) Ponieważ wszelkiego współudziału w nabożeństwach heretyckich zakazuje, żąda widocznie słuchania Mszy św., odprawionéj przez katolickiego kapłana i musi uwa-

żać za niedostateczne słuchanie Mszy heretyckiéj. Z tego samego powodu nie uczyniłby zadość przykazaniu kość. ten, ktoby słuchał Mszy kapłana wprawdzie katolickiego, lecz excommunicati vitandi. c) Do tych dwóch powodów może się przyłączyć jeszcze trzeci, n. p. gdy Msza św. nieważnie została przez starokatolika odprawioną, już to że nie miał potrzebnych święceń, już też że istotnych warunków Ofiary Mszy św. brakowało.

DEKRETA SW. KONGREGACYI.

Św. Kongregacya Inkwizycyi wydała 3 czerwca 1891 następujący ważny dekret, dotyczący obrazów symbolicznych Serca Jezusowego:

Nova emblemata Sanctissimi Cordis Jesu in Eucharistia non esse ab Apostolica Sede approbanda. Ad fovendam fidelium pietatem satis esse imagines SS. Cordis in Ecclesia jam usitatas et adprobatas, quia cultus erga sanctissimum Cor Jesu in Eucharistia non est perfectior cultu erga ipsam Eucharistiam neque alius a cultu erga sanctissimum Cor Jesu.

Insuper iidem eminentissimi Patres communicandam mandarunt mentem ab hac sacra Congregatione jussu Pii Papae IX soc. mem. panditam fer. V 13 Januarii 1875, nempe monendos esse alios etiam scriptores, qui ingenia sua acuunt saepe iis aliisque id generis argumentis, quae novitatem sapiunt, ac sub pietatis specie insuetos cultus titulos etiam per ephemerides promovere student, ut ab eorum proposito desistant ac perpendant periculum, quod subest pertrahendi fideles in errorem etiam circa fideles dogmata, et ansam praebendi Religionis osoribus ad detrahendum puritati doctrinae catholicae ac verae pietati. *R. Card. Monaco.*

Stanowczo więc Kongregacya występuje przeciwko wymyślaniu nowych obrazów symbolicznych Serca Jez. i dawaniu ich do rąk wiernych i oświadcza, że takie obrazy nie mogą liczyć na aprobatę ze strony Stolicy św. Daléj zaznacza Kongregacya identyczność nabożeństwa do Serca Jezus. z nabożeństwem do Najśw. Sakr. W końcu przypomina oświadczenie Pap. Piusa IX przeciw szczególnym owym ascetycznym pisarzom, którzy pod pozorem pobożności jakieś nadzwyczajne dowody na nabożeństwa praktykowane w Kościele wymyślają i po dziennikach nawet głoszą, dowody, które nie tylko jako novitatem sapientes nazwane

być muszą, lecz narażają także wiernych na niebezpieczeństwo, że mogą szwank ponieść w wierze, nieprzyjaciele zaś religii mają okazyą do wyszydzania nauki katolickiéj.

Wiadomości literackie.

Odpowiedź Autorowi Odprawy na krytykę *Kartek z życia modlitwy.*

Aby i téj „Odprawie" dać słuszną odprawę, tak w obronie własnéj jak i *Przeglądu kościelnego*, których autor „Odprawy" wcale nie oszczędzał, zmuszony jestem do téj odpowiedzi choć w krótkich słowach.

A najprzód zarzut stronniczości nie do mnie się stósuje, lecz właśnie do autora; ja nie mógłem mieć jak on osób na względzie, — tylko samą prawdą i dobrem jéj się powodowałem. Razem z nim stronniczym jest także *Tygodnik katolicki* we Lwowie, za nim powtarzający, żem rozesłał był moją krytykę do wielu świeckich osób, co zresztą nie może być materyą do zarzutu, oraz przy zupełnéj nieznajomości rzeczy zarzucający mi lekkomyślność. Ja mojéj krytyki nigdzie nie rozsyłałem, oprócz kilku najbliższym przyjaciołom, złożyłem wszystkie egzemplarze w księgarni. Co do zarzutu, że miałem autorkę na celu, nie książkę, może mi autor wierzyć, że tak nie było. Z czytania książki wynikła potrzeba krytyki; gdy się zaś domyślałem jéj autorki, wstrzymałem się z napisaniem jéj aż przez pół roku, czekając, czy kto inny nie napisze, a dopiero potem zachęcony przez osoby, które książkę czytały, zabrałem się do krytyki; pewność co do autorki i wydawcy otrzymałem dopiero wtedy, kiedy rzecz była już w druku. Sposobu życia duchownego autorki nie znałem szczegółowo, wiedziałem tylko o niéj, że jest chora, że modlitwie oddana, że Komunią św. przyjmuje codzień; tego jednak, co się w książce znalazło, ani się domyślać nie mógłem. Więc ze strony osoby autorki nie mogło być nic, coby mnie skłaniało do występowania przeciw niéj. Jest to więc także sąd bezpodstawny. Równie omylnie sądzi autor „Odprawy", gdy mi przypisuje autorstwo dwóch następnych rozpraw w podobnéj materyi umieszczonych w *Przeglądzie kościelnym*, których autorem nie jestem, przyczem niesprawiedliwie zarzuca mnie i temuż *Przeglądowi* tendencye zniżania rzeczy nadprzyrodzonych, i gorszy się z takiego przedsięwzięcia. Czy rzeczy te nadzwyczajne z du-

chownego życia nie mają podlegać krytyce? Wedle Apostoła owszem jeszcze więcéj winny być roztrząsane, niż którekolwiek inne, aby przez krytykę, — im rzecz jest ważniejsza, — odłączyć ziarno prawdy od plewy błędu, przez co atoli krytyka jeszcze takowych samych w sobie nie odrzuca i nie potępia, jak to widziałem, czytając pierwszą z nich, gdzie Katarzynie Emmerich autor prawdziwości widzeń nie zaprzecza, gdy pewne błędy wytyka. Nie przeciwko nam więc jest to słowo: „ducha nie gaście", ale jest za nami to drugie: „doświadczajcie duchy czyli są z Boga", czego stronnicy autorki „Kartek" i ich wydawca nie czynią, — czy nie umieją, czy nie chcą. Ja nie tylko że nie jestem nadprzyrodzoności przeciwnikiem, lecz owszem z natury mam umysł w kierunku mistycznym, tylko się w nim umiarkowałem w miarę przybycia rozumu; czytałem wszystko, co w téj materyi czytać mogłem, a „Mistykę Görresa" aż trzy razy. Co więc autor „Odprawy" wie, to i ja wiem; — samo jeszcze oczytanie, jak sam powiada, nie jest dostatecznem bez *discretio spirituum;* chociaż z tego daru chlubić się samemu nie godzi się, to z drugiéj strony odmawiać go kapłanowi z tytułu, że jest młodszy latami, nie jest sprawiedliwa; atoli w wielu razach zastąpić go może zdrowy chrześciański zmysł, którym zwykle są obdarzone dusze proste i serca czyste, — a już niech sam Bóg sądzi o przyczynach, dla czego nieraz w kapłanach tego zmysłu jest brak, porówno z tymi, o których Zbawiciel mówił: „zakryłeś te rzeczy przed wielkimi i mądrymi." Tu w téj naszéj rzeczy ten zmysł prawdy daleko lepszym jest przewodnikiem, aniżeli wielka erudycya przy niedostatku zdrowego sądu, bez którego natłoczone cytacye swoim blaskiem zakrywając cienie książki bronionéj, tylko więcéj niezdolnych do sądu mogą obałamucić. I to właśnie ma miejsce tutaj.

Autor przeciw mojéj skromnéj krytyce wymierzył aż cały tom, w którym zebrał z różnych autorów o mistyce piszących wszystko, coby mogło poprzeć jego sprawę, która o ile jest słabszą, o tyle większym arsenałem wytoczonym jest broniona. Książka jego, jeśli ma jaką wartość, to chyba tę, że poucza o tych rzeczach wyższéj bogomyślności, jednakże głównego swego celu chybia, bo podobieństwa między tem, co autorzy piszą, a co autorka „Kartek" przechodziła, nie wykazuje i ostatecznie wszystko naciąga. Byłoby mi łatwo wykazać to punkt za punktem, wszakże tego mozołu nie widzę potrzeby, kiedy wystarczy dotknąć najgłówniejszych punktów; i porządek w toku rzeczy, za którym to autor obstaje, tu nie zmienia rzeczy.

A tak najpierw autor niech nie uczy swego *fratra*, jak się ma rozumieć owo *nihil* u św. Jana (cytowałem go z polskiego przekładu,

przytaczając stronnice); bo ja tak samo to rozumiałem, ale nie jest to samo u autorki „Kartek", co nazywam nihilizmem pseudomistyki, zbliżającym się do Nirwany Buddhystów. Im dusza łącząc się z Bogiem bardziéj zna swą nicość oraz marność świata, tem zasię znowu bardziéj w Bogu dla niéj cały ten świat żyje, zwłaszcza odrodzony i ona w nim widzi Boga, jak się wylewa w swych darach i za to wielbi Go mówiąc: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, a za nadużycie darów go przeprasza i wynagradza za cały świat, dając siebie na ofiarę. Tak w mistycznych Świętych zawsze widny nam jest cały Kościół, czujemy się żywo być w tem mistycznem ciele Chrystusa, z którym oni współpracują jak najpełniéj i działają nań tem skuteczniéj, im bardziéj są złączeni z jego Głową. Od tego właśnie autorka „Kartek" jest jak najdaléj, nigdzie u niéj ani śladu tego, cały świat jéj zniknął, Kościół zniknął, obcowania Świętych nie czuć, a ponad tą nicością wszystkiego w bezczuleniu zupełnem, na wysoczyźnie jéj kontemplacyi cherubicznéj został jéj tylko Bóg sam jeden, t. j. w wygładzeniu z duszy wszystkiego pozostała jéj sama znajomość Boga, lecz nie Boga żyjących, którego dobroć w świecie się odbija i w duszy z Nim złączonéj mocno bije jako on zdrój wody żywéj, wylewającéj się z niéj także zbawiennie na świat. To więc zizolowanie się całkowite, odłączenie się sercem od życia Kościoła, wszechżycia w Bogu mającego źródło, dowodzi raczéj oddalenia się od Boga, aniżeli zbliżania w téj kontemplacyi cherubicznéj, a więc nie jest to „nihil" św. Jana, lecz raczéj coś podobnego do nihilizmu Nirwany.

Tak samo nie trzeba mnie uczyć, co jest owa bierność w mistyce. Ubezwładnienie sił, które Bóg zsyła na te dusze dla umartwienia w nich samowolnych ruchów, przeszkadzających czystemu Jego działaniu, znaczy się w nich jako dar Boży przez doskonałe poddanie się woli Bożéj najświętszéj we wszystkiem, i co do czasu i co do wieczności, i co do darów i co do sposobów prowadzenia ich do Siebie, w któréj one ponad wszystkiem, wyzuwszy się z siebie, spoczywają, Jego upodobanie kładąc w miejsce swego upodobania. Autorka „Kartek" w swojéj dziwacznéj bierności, takiego ducha nie ma, gdyż ona zdradza wciąż swe upodobanie w tych nadzwyczajnych drogach, i chęci, aby się Bóg do tych jéj pragnień stósował, — a dopiero na téj podstawie wyraźnéj swéj woli biernie się ma na wszystko, co się w niéj dzieje, bez troski, czy to jest Boże czy nie, już naprzód pewna, że nie może być w niéj nic niebożego. Chyba ślepy nie dojrzy, że tu jest przewrócenie porządku.

Także nie cofnę mego zdania co do zmateryalizowania jéj pojęć

rzeczy duchownych i pojęcia samego Boga. Bo chociaż mówi o tych „blaskach“ i „ciemnościach“, iż one są duchowe, przecie w rzeczy saméj pokazują się materyalnemi. Czyż to nie materyalne ciemności, kiedy opisuje, jak wytęża wzrok w nieskończoną ciemność, tak że aż boi się oślepienia? i do nich stósuje słowa św. Jana o nocy duchownéj! Znamy symboliczną mowę mistyków na kształt mowy Pieśni nad Pieśniami, lecz jakiekolwiek niezrozumiałe dla ogółu byłyby ich wyrażenia, nie będzie w nich nigdy nic przeciwnego istocie Boskiéj. Ten zaś wzrok wciąż patrzącego na nią Boga, który przyrównywa do wzroku zwierzęcia, patrzącego na swą zdobycz, tak jest niepodobnym do spojrzenia Bożego, że musi nie czuć nic istoty Bożéj ten, który go za wzrok Boży weźmie. Spojrzenie Boga jest to udzielająca się nam światłość oblicza Jego, podnosząca duszę do siebie: *Respice in me et miserere mei.* Każde takie spojrzenie Boga łączy się z uczuciem doznanego miłosierdzia, napełniając duszę błogim pokojem i ufnością. Lecz ten spogląd na kształt zwierzęcego, przykre i straszne, jak widać, musiał wzbudzać uczucie, które jednak nie jest świętą bojaźnią Pańską.

Bynajmniéj także nie jestem z sobą w sprzeczności, gdy przyznaję autorce pobożność i łaski Bożéj jéj nie odmawiam, nakłaniającéj ją na drogę prawdy. Wiadomo przecież, że często długo w życiu duchownem snują się nić biała i czarna obok siebie, i stary człowiek jeszcze nie umarły psoty wyprawia nowemu. Może więc autorka z jednéj strony szukać doskonałości, jak chce swego zbawienia, może wedle rozumienia swego współdziałać z łaską — a przy tem szukać także siebie; a tak te dwie intencye nie odróżnione dobrem poznaniem siebie, plącząc się wzajemnie, będą wikłać ją w jéj istocie, aż póki kiedyś światło prawdy nie rozproszy ciemności i łaska nie weźmie góry nad naturą, jeżeli dobra wola przeważy miłość własną i rozum opanuje imaginacyą. Nie dla tego pominąłem owe akty dobre, iżby było moim celem pokazać, że wszystko złe w autorce, lecz że tylko pokazać chciałem, co niezdrowe w książce. Autorka sama już zdawała się przy końcu, pod kierunkiem swego ostatniego spowiednika, przychodzić na dobrą drogę, gdy na końcu książki już się odrzeka tego wszystkiego, czego dotąd wciąż pragnęła. Nie dla tego się odrzeka, że, jak mówi, dla utrzymania systemu „był czas pragnień i jest czas odrzekań“, ale dla tego że tu łaska Boża widocznie się przedziera i prawda ją zaczyna oświecać, że już czas dla niéj przestać się bawić złudzeniami i fantazyować w rzeczach świętych a przyjść do rozsądku i prawdziwie zacząć się uświęcać. A czyni to widocznie pod presyą spowiednika, zakazującego jéj wpra-

szania się do tych łask, czyni to, bo już może widzi niebezpieczeństwo złudzenia i boi się o duszę i dla tego słusznie się odrzeka.

Co do jéj posłuszeństwa i pokory, próżno autor „Odprawy“ sili się stawić ją obok św. Teresy. Bo św. Teresa miała pewność swych objawień; Bóg albowiem, gdy się duszy rzeczywiście zjawi, zawsze niesie z sobą tę pewność, że to On jest, gdyż jest Bogiem prawdy; a choć nad sposób naszego pojęcia działa, działa przecie zawsze jasno i wyraźnie jak mówił do uczniów: *nolite timere ego sum.* Gdy więc św. Teresa na pewno wiedziała o swych objawieniach, że są Boże, słuszną miała trudność ze swoimi spowiednikami, przypisującymi je djabłu. Ale nasza nowa święta nigdzie téj pewności nie ma, szuka jéj po książkach, aby w siebie wmówić, że to wszystko dzieje się w niéj sprawą Bożą. Najoczywistszy tego mamy dowód w jéj opisie wezwania, jakie otrzymała aby iść za kimś, — i ona idzie gdzieś na dół i w ciemnościach wpada w czyjeś objęcia. Czemu nie mówi: w Pana Jezusa objęcia, bo ani może być tego pewną, aniby śmiała tego powiedzieć, bo samo uczucie mogło ją ostrzedz, że to do Pana Jezusa niepodobne; jednak potem grucha pieśni słodkie miłości, w których czuć zwyczajną próżność w dowolnéj miłości własnéj i coś co przypomina zmysłowość.

Czytaliśmy o zaślubinach duchownych, o podaniu pierścienia, lecz o uściskach i całunkach ustami ciała, nigdzieśmy nie czytali; a chociażby i tak było, to domagać się podobnych rzeczy, saméj podawać Panu Jezusowi swoje czoło do pocałunku, wielce się wydaje obrażającem nieuszanowaniem Majestat Boski. I to ma być książka do zbudowania!

Jest pokorą chcieć osięgnąć choćby najwyższy stopień świętości, nie dla swego upodobania, lecz dla chwały Boga; ale nie jest pokorą chcieć nadzwyczajnego prowadzenia; jest pokorą przyjmować pociechy i pieszczoty od Boga, gdy je nam chce dać, ale pragnąć takowych i domagać się ich ustawicznie, jest dalekiem od pokory.

Ten brak prostoty duszy i ta cecha niewyrazistości i mglistości, w tem wszystkiem, co się naokoło niéj dzieje, tak różne od tego, co nosi charakter Boski, słuszną nas obawą napełnia, że tu duch prawdy się oddalił a wzięły miejsce nieczyste sprawy.

Jeżeli gdzie to tutaj Kościół w praktyce swojéj zwykł zachowywać jak największą ostrożność; brać zatem takie objawy ryczałtem za łaski, to bezwątpienia straszne złudzenie; ale ogłaszać to światu jako ubłogosławienie, to już co najmniéj, nie chcąc nazwać rzeczy właściwem mianem, jest straszną przesadą.

Inna jest mistyka, do któréj Duch św. sam wiedzie, a inna ze skłon-

ności przyrodzonéj wyższego umysłu pochodząca; naturalny głód duszy, jako istoty rozumnéj, za Bogiem, nie jest to jeszcze owym głodem sprawianym przez Ducha św., i wołać: ja chcę wszystko, to nie znaczy jeszcze to samo, gdy z pełnego miłości serca mówili Święci: „Bóg mój i wszystko.“ Można i w szukaniu doskonałości i Boga jeszcze szukać siebie, i dla tego Boga nie znaleźć, że On nie wnijdzie do duszy, póki człowiek z siebie nie wyjdzie. Tę więc naturalną skłonność do mistyki w duszach takich należy nadewszystko jak najbardziéj umartwiać a nie pobłażać jéj, gdyż tylko tym sposobem przyjdzie się do rozpoznania, jaki duch nimi rządzi i czy to w nich jest natura czy łaska?

Co można znaleźć do zbudowania w „Kartkach z życia modlitwy“, gdy się z nich nie wynosi gorętszéj miłości Boga, i gdy znajomość Jego z nich w nas nie urosła? bo rzeczywiście nigdzie w nich nie czuć Boga, nie znajdujemy się tu bynajmniéj w atmosferze świętości, mamy tylko szemat stopni bogomyślności, które niby autorka przechodziła i ciągle przed oczyma widok jéj eksperymentującéj wciąż na sobie, co w książkach mistycznych wyczytała i czem się jéj imaginacya napoiła, żadnych zaś poszczególnych cnót ani nas nie uczy, ani zapala do nich swym przykładem, jak inni Święci mistycy, a zaś tem ciąglem zajęciem się sobą nikogo nie może budować.

Że autorka „Kartek“, zdradzająca ciągle takie się samą sobą zajęcie, takie usiłowania stworzenia ze siebie nowego okazu duszy wybranéj, że zatem nie w prostocie daje się prowadzić Bogu, lecz że się sama prowadzi, więc tyle wciąż reflektuje nad sobą, a tem wszystkiem daleką jest od owéj drogi ciemnéj wiary i nadprzyrodzonego prowadzenia od Ducha św., to niech nas nareszcie przekona dłuższy ustęp, jedyny który tu przytaczamy z dziełka O. Grou z Tow. Jez. pod tyt.: *Manuel des âmes intérieures.*

„Jest czas refleksyi, pisze tam ten gruntowny mistrz życia wewnętrznego, i jest czas nie reflektowania. Refleksye są pożyteczne a nawet potrzebne, aby się dobrze przejąć prawdami religii, aby wejść w siebie i poznać swe niedoskonałości. Przez zbawienne refleksye grzesznicy powracają do Boga, i ogół chrześcian trzyma się w praktyce dobrego. Ale jest droga, na któréj refleksye są niebezpieczne, i gdzie nie można ich sobie dosyć zakazać, aby się dać prowadzić przez ducha Bożego i przez posłuszeństwo. Jest to droga ciemnéj wiary.

Nie można się samemu postawić na téj drodze; do Boga samego należy wprowadzić na nią dusze, względem których ma on szczególniejsze zamiary. Ani książki, ani przewodnicy, ani własne usiłowania tu

nic nie dokażą, trzeba czekać, ażby łaska działała i nie pozwalać sobie myśleć o podobnych stanach, ani też pożądać, bez czego niechybnie wystawiłoby się na złudzenia.

Otóż na téj drodze wiary refleksye są niebezpieczne i wszyscy mistrze życia duchownego na to się zgadzają, że nie należy iść za niemi. Wiele jest powodów, dla których tego nie należy czynić.

Droga wiary jest istotnie drogą ciemną, drogą, gdzie dusza nie rozpoznaje nic przez światło zwyczajne rozumu, drogą, gdzie Bóg wziął za cel głównie ducha własnego umorzyć. Jest więc oczywistą, że na takiéj drodze nie przez nasze refleksye mamy się prowadzić, lecz przez światło wiary i przez poruszenie Ducha św.

Nie ma wtedy mowy o medytacyi, gdyż jéj już czynić nie można; ani też o jakiejś metodzie, gdyż Duch św. tchnie gdzie chce i jako chce; ani też o ćwiczeniu własnego ducha, gdyż ten musi umrzeć; ani też o reflektowaniu nad tem, co się w nas dzieje, ponieważ nie można wtedy rozróżnić i uczynić nad tem jasnego sądu.

Droga wiary jest drogą, na któréj Bóg, pan duszy i wolności, którą mu oddała, rozporządza w niéj według swego upodobania, i działa co chce i sprawuje panowanie najwyższe, i gdzie nie cierpi, ażeby coś się opierało Jego działaniu. Otóż nic nie mogłoby bardziéj stanąć na przeszkodzie temu działaniu Boga, jak refleksye, któreby dusza czyniła, albo aby się samą rządzić, albo aby sądzić o tem, co się w niéj dzieje, i wziąść swój udział następnie.

Droga wiary jest drogą ofiary, całkowitego zaofiarowania siebie aż do zagubienia się w Bogu. Ta droga słodka i ubogacona w początkach w dary i światło, jest następnie drogą ciemności, obnażenia wyzucia się ze wszystkiego, gdzie dusza znajduje się doprowadzona aż do ostatnich granic, nie mając ani ze strony Boga, ani ze strony stworzeń, ani ze strony własnéj żadnego wsparcia, żadnéj podpory dotykalnéj. Otóż pewnem jest, że taki stan w całem swojem następstwie nie mógłby się ostać przy refleksyi, iżby je wykluczył zupełnie, i że potrzeba jest, ażeby dusza nie wiedziała, nie znała, gdzie idzie, gdzie Bóg ma zamiar ją prowadzić, i przez jaką drogę ją poprowadzi, inaczéj nie zdecydowałaby się uczynić takiéj ofiary, którą Bóg zamyśla żądać od niéj. Nie uczyniłaby w szczególności ofiary ze swego ducha, gdyby zachowała zawsze użycie refleksyi, i ofiara całkowita, jakiéj Bóg tam żąda, nie miałaby miejsca.

Nareszcie droga wiary jest drogą pokus, gdzie Bóg daje złemu duchowi dziwną władzę nad duszą do ćwiczenia jéj. Pozwala mu na-

pełnić ducha ciemnościami, wyobraźnią tysiącznemi obrazami, wolę uczuciami bluźnierstwa, rozpaczy, nieczystości, bezbożności. Dusza musi znosić to wszystko, aż dojdzie nareszcie do tego, że będzie myślała, iż to wszystko z głębi jéj istoty wynika, że na to zezwala, i że dla tego powodu słusznie jest odrzucona od Boga.

Ten stan pokus największych, w których nie można się ostać inaczéj, jak tylko przez oddanie się Bogu i ufność w Nim, jakże da się pogodzić z refleksyami, któreby czyniła nad sobą?

To wszystko możnaby jeszcze znacznie rozszerzyć; lecz dosyć powiedziałem, ażeby dać poznać, że refleksye nie mogą mieć miejsca w drodze ciemnéj wiary. Co więcéj, sam przedmiot tych refleksyi dostarcza nowych powodów, ażeby ich zabronić tym, którzy są na téj drodze, ponieważ ich przedmiotem jest, albo poznać to, co Bóg w nich czyni, i powody takiego prowadzenia, a Bóg chce, ażeby dusza nie znała tych działań sekretnych łaski; albo badać sposób, w jaki nas przewodnik prowadzi, a Bóg żąda tutaj tak samo posłuszeństwa sądu jak woli. Istotnem jest téj drodze, ażeby dusza postępowała na niéj ślepo, i ażeby polegała na Bogu co do troski rządzenia nią, bez wiedzenia, gdzie jest, dokąd idzie i dokąd zajdzie. A więc wszelkie rozumowanie, wszelkie przewidywanie, wszelki egzamin, wszelkie spoglądanie na siebie, jest surowo zakazanem jako niewierność, jako zboczenie z téj drogi i jako pokusa, któréj skutkiem jest wyprowadzić duszę z prowadzenia Bożego. Na koniec pewnem jest, że dusza na téj drodze nie powinna przypuszczać żadnych innych myśli prócz tych, które jéj od Boga przychodzą. O t ó ż w s z y s t k i e r e f l e k s y e, k t ó r e s i ę d u s z y w t e n c z a s p r z e d s t a w i a j ą, i k t ó r e m a j ą z a p o w ó d a l b o c i e k a w o ś ć, a l b o p r z e w i d z e n i e, a l b o s e k r e t n e u p o d o b a n i e, p o c h o d z ą o d w ł a s n e g o d u c h a a l b o s ą n a t c h n i o n e p r z e z s z a t a n a.

Lecz powie ktoś, czyliż nie ma niestósowności w zakazaniu duszy wszelkiéj refleksyi nad swojemi stanami? — Nie, nie masz żadnéj w téj niestósowności, od kiedy ma się wszystkie dowody rzeczywistości takiego stanu. Im mniéj będzie dusza reflektowała, tem będzie więcéj postępowała, tem więcéj stanie się mocną przeciw złemu duchowi i przeciw sobie, więcéj będzie mieć wspaniałomyślności i odwagi do spełnienia wszystkich ofiar, których Bóg od niéj zażąda.

Dodaję do tego, że skróci znacznie przez to czas swojéj próby, że oszczędzi sobie wiele utrapień, którychby własne reflekcye były źródłem, i mniéj sprawiać będzie kłopotu temu, który ją prowadzi."

Kto czytał uważnie „Kartki" i ma jakiś sąd, temu ten ustęp do-

wodnie pokaże, jak przeciwnym autorka postępowała torem, chcąc się utrzymać na téj nadzwyczajnéj drodze ciemnéj wiary.

Nie możemy mieć nic przeciwko dążeniu autorki do kontemplacyi, które samo w sobie jest zalecenia godnem, lecz to wyróżniać trzeba od dążenia do stanów ekstatycznych, do których kusić się nikomu nie wolno. Jednakże chociażby się w książce jéj nic tak złego nie znalazło, to póki ten proces jeszcze w duszy się odbywa, takich rzeczy, jako owoc jeszcze niedojrzały, publiczności podawać się nie powinno i za życia takiéj osoby ogłaszać, bez narażenia się na różne zarzuty. Gdy nadto, jak sam wydawca wyznaje, uczynił to wbrew jéj woli, musiał się zatem poczuwać do satysfakcyi, która była powodem całorocznéj prawie pracy nad swoją odprawą, gdzie hojną erudycyą usiłował olśnić czytelników i nędzę „Kartek" zgrabnie zakryć przed ślepymi, i gdzie też nielitościwie z przeciwnikiem się obszedł, wszystko na swą korzyść wyzyskując, a nawet błędy drukarskie.

Jeśli chodzi o żyjące powagi, na które autor „Odprawy" tyle wagi kładzie, to i ja miałem uznanie od dygnitarzy kościelnych, a którzy przy tem nie mieli powodu się oglądać na moją osobę.

Nie moja „Krytyka" wstręt i oburzenie sprawiała, jak twierdzi autor, ale sama książka sprawiała je u wszystkich, co mi o niéj mówili, wprzód nim krytykę pisałem; nawet jeden z wysokich duchownych to mi tylko zarzucał, że zbyt łagodnie napisana, albowiem on czytając „Kartki", trząsł się z oburzenia i wiemy, że nie sam jeden.

Na tem zakończam dyskusyą, w dalszą polenikę zadawać się nie uważam za pożyteczne. *Ks. Celestyn Adamski, Karmelita.*

W Verlags-Buchhandlung Styria (Kath. Pressverein) w Graz wyszło co dopiero:

Pölzl Franz prof. teolog. przy uniwersyt. w Wiedniu, **Kurzgefasster Commentar zu vier heiligen Evangelien** in 4 Bänden — Vierter Band (Leidens und Verklärungsgeschichte Jesu Christi) 8⁰ XII 527 (5 *M.*). Dawniéj wyszły tegoż autora:

Bd. I Kurzgefasster Commentar zum Evangelium des hl. Mathäus mit Ausschluss der Leidensgeschichte 1880 (*M.* 3,60).

Bd. II Kurzgefasster Commentar zum Evangelium des hl. Lucas mit Ausschluss der Leidensgeschichte 1887 (*M.* 4).

Bd. III Kurzgef. Commentar zur Evang. des hl. Johannes mit Ausschluss der Leidensgeschichte 1882 (*M.* 2,80) — 1885 (*M.* 2,40).

Ferd. Schöningh w Paderbornie wydał **Quaestiones selectae ex theologia dogmatica** auctore Dr. Fr. Schmid theol. prof. in Seminario Brixinensi. 499 str. 8⁰ 8 *M.* W dziele tem znanego z dogmatycznych

prac, trudniejsze punkta z dogmatyki katolickiéj obszernie, przeważnie spekulatywnie są wyjaśnione.

Rudolf Barth w Akwizgranie (Aachen) drukuje tanie wydanie dzieła wielce chwalonego i dla duchownych pożytecznego: **Gesundheitslehre für Eltern, Geistliche u. Erzieher** von Dr. med. L. Schmitz, król. fizyka powiat. w Malmedy, współpracownika przy czasopiśmie *Natur u. Offenbarung*. Książka ta kosztuje obecnie tylko 3 *M.* opraw. 4 *M.* Dzieło to stoi na stanowisku dzisiejszéj nauki lekarskiéj i napisane jest przez dobrego katolika.

U Bachema w Kolonii wyszło: **Die Sperrgesetz-Novelle** vom 24 Juni 1891. *Ihre Geschichte und Auslegung* vom Amtsgerichtsrath Brandenburg, Mitglied des Deutschen Reichstages und des preuss. Abgeordnetenhauses, Mitglied der Sperrgesetz-Commission. 82 str. opr. 1,20 *M.* Broszurka ta podaje krótko i zwięźle nie tylko historyą ustawy zw. Sperrgesetz i jego ostatecznego usunięcia, lecz ma niemałe znaczenie w obecnem stadyum przeprowadzenia w życie nowelli.

KRONIKA.

Poznań (Nominacya. — Swięcenia. — Zmiany w posadach duchownych. — Zmarli księża.)

W Archidyecezyi Gnieźnieńskiéj: Dnia 12 czerwca r. b. mianowany został ks. Rymarkiewicz, pleban w Kotlinie, dziekanem dekanatu Pleszewskiego.

Dnia 25 lipca r. b. zostali przez biskupa Andrzejewicza w archikatedrze Gnieźnieńskiéj wyświęceni na presbyterów następujący dyakoni: Hechmann Franciszek, Spychalski Edward, Stryjakowski Walery, Zwickert Jan, Lorenz Roman, Krieger Franciszek.

Dnia 25 lipca rb. powołano na wikaryaty: ks. Spychalskiego neopresbytera do Mroczy i ks. Stryjakowskiego neopresbytera do Szubina. Dnia 14 sierpnia powołano ks. Müllera z Żegocina na wikaryat do Jedlca.

Tegoż samego dnia mianowano ks. Ullricha, wikaryusza w Szubinie, administratorem obydwóch parafii Kucharek i Kuchar; ks. Fabisza z Potulic plebanem w Modliszewku pod Gnieznem.

W Archidyecezyi Poznańskiéj: Dnia 22 lipca powołano ks. Beiserta, wikaryusza w Mroczy, na mansyonarza przy kościele św. Maryi Magdaleny w Poznaniu. Dnia 3 sierpnia powołano ks. Hechmanna neopresbytera na wikaryusza i mansyonarza II do Zbąszynia, a ks. Zwickerta neopresbytera na wikaryusza II do Ostrowa. Ks. Głębocki, wikaryusz w Ostrowie, został mianowany nauczycielem religii przy gimnazyum tamże.

Na wikaryaty powołano: Dnia 4 sierpnia ks. Lorenza neopresbytera do Leszna, a ks. Marchwickiego, wikaryusza w Lesznie, do Krobi, dnia 9 sierpnia ks. Kriegera neopresbytera do Potulic.

Komendy udzielono: Dnia 28 sierpnia ks. kapelanowi Laskowskiemu z Michorzewa na beneficyum w Koszutach. Dnia 1 września ks. Stanisławowi Napierale z Wschowy na plebanią w Kopanicy. Dnia 7 września ks. dziekanowi Stelterowi na beneficyum w Trzebiszewie cum facultate substituendi ks. Hanemana w Skwierzynie. Dnia 14 września ks. Szymańskiemu, administratorowi w Kopanicy, na beneficyum w Dąbrówce. Dnia 15 września ks. dziekanowi Ziętkiewiczowi w Objezierzu na beneficyum w Rożnowie i Łukowie, dodając od 1 października rb. jako substytuta z obowiązkiem całego duszpasterstwa ks. plebana Mędlewskiego z Parkowa. Tegoż samego dnia ks. Ludwikowi Rakowiczowi, komendarzowi w Strzyżewie, na beneficyum w Sławoszewie. Dnia 14 września powołano ks. Spychałowicza, administratora w Dąbrówce, na administratora do Jankowa Zaleśnego.

— Dnia 17 sierpnia r. b. zmarł ks. Kegel, komendarz w Gąsawie. Ur. 1815 wyśw. 1842, w Gąsawie od r. 1854.

Dnia 29 sierpnia umarł ks. Józef Wabiński, komendarz Rożnowa i Łukowa. Ur. 1841, ord. 1869, w Rożnowie od r. 1887.

Dnia 4 września umarł ks. Fr. Henke, pleban w Trzebiszewie. Ur. 1830, ord. 1855, appl. 1886.

Dnia 19 września umarł w Górce Duchownéj pleban ks. Stanisław Gieburowski ur. 1825 ord. 1854 appl. 1858.

Requiescant in pace.

Polskie dyecezye. (Ruski synod prowincyonalny. — Hr. Jerzy Szembek. — Położenie Kościoła katol. pod rządem rosyjskim. — Wydalenie popów ex-galicyjskich z dyecezyi chełmskiéj.)

Dnia 24 września rozpoczął swe obrady synod prowincyonalny ruski zwołany do Lwowa przez ks. metropolitę Sylwestra Sembratowicza. Jest to wypadek niezwykłéj doniosłości, albowiem synody dyecezalne są zawsze pobudką do dźwignienia się życia kościelnego. Delegatem papiezkim na ten synod jest ks. Augustyn Ciasca, arcybiskup tytularny Larissy, zakonnik Augustyanin, członek i konsultor Kongregacyi Propagandy, biorą zaś w naradach udział oprócz biskupów ruskich w Galicyi, także Kapituły trzech stolic biskupich oraz przedstawiciele duchowieństwa, nadto w charakterze świadka i słuchacza synodu został zawezwany profesor uniwersytetu, dr. Izydor Szaraniewicz jako senior bractwa stauropigialnego przy wołoskiéj cerkwi. Wiadomo, że w obrządku greckim bractwa cerkiewne mają większe znaczenie niż u nas, a często rozporządzają znacznemi środkami materyalnemi i wielkim wpływem na sprawy kościelne, jak n. p. owo lwowskie bractwo. Ztąd racya powołania seniora na świadka soboru, co zresztą nie jest nowością, bo z aktów synodu zamojskiego z r. 1720, ostatniego który się odbył dla Unii w Polsce, przekonać się można, że w Zamościu nawet dwóch laików uczestniczyło w zebraniu, a mianowicie: Szczepan Laskowski, S. Romani Imperii Notarius, Apostolicus Senior Confratrum Leopoliensium, i Jan Cześnikowski, Deputatus Confraternitatis Leopoliensis.

Synodowi Zamojskiemu, który utrwalił dzieło Unii w Polsce, po przystąpieniu do niéj nakoniec dwóch ostatnich dyecezyi: przemyskiéj i lwowskiéj, przewodniczył Hieronim Grimaldi, arcybiskup Edessy i nuncyusz apostolski w Polsce. Synodowi obecnemu lwowskiemu miał prezydować kardynał Du-

najewski, którego, jak się zdaje,[1]) przodek, ks. Izajasz Dunajewski, zakonu św. Bazylego Wielkiego, ihumen z Krasnopuszczy koło Brzeżan, zasiadał na synodzie Zamojskim. Ale w ostatniéj chwili, zapewne aby nie urażać Rusinów, którym byłby niemiły prezydent Polak, choćby nim był Kardynał rzymskiego Kościoła, zmieniono zamiar i przysłano na przewodniczącego dla soboru dygnitarza Włocha z Rzymu. Dla téj saméj, jak się zdaje, przyczyny, nie otrzymał zaproszenia na sobór ks. Paweł Smolikowski, św. teol. dr., chociaż jest przełożonym internatu ruskiego, utrzymywanego przez OO. Zmartwychwstańców we Lwowie, kapłanem greckiego obrządku a nawet członkiem gr. kat. komisyi obrzędowéj dla gr. kat. archidyec. lwowskiéj. Ale jest Polakiem z urodzenia...

Korzystamy z téj sposobności, aby sprostować bardzo rozpowszechniony błąd, jakoby Ormianie polscy brali udział w synodzie Zamojskim. Powstał on z niejasnéj wzmianki zasłużonego ks. Barącza w jego *Żywotach sławnych Ormian w Polsce* (Lwów 1856), w których czytać można (str. 36), że arcybiskup ormiański Jan Tobiasz Augustynowicz „zasiadał z asystentami swoimi na synodzie w Zamościu.“ Jako źródło téj wiadomości wskazuje ks. Barącz kronikę zakonnic ormiańskich we Lwowie. Tymczasem kronika ta, którą mieliśmy w ręku, inaczéj rzecz przedstawia. Przytaczamy dosłownie przepisany ustęp z téj kroniki na str. 43:

„Na którym synodzie (tj. zamojskim) przebywał i nasz JW. Imć X. Jan Tobiasz Augustynowicz, Arcybiskup etc. z assistentami swojemi, tudzież Imć Xiądz Tomasz Josefowicz, Kanonik Lwowski, Librorum Censor, i Kamienieccy Kanonicy, tudzież Chełmscy i Zamojscy. Ci wszyscy na assistencyą zjachali się JW. Imć Xiędzu Nuncyuszowi.“

Ustęp ten, tylko trochę zmieniony, podaje samże ks. Barącz w swéj książce: *Pamiętnik dziejów polskich* (Lwów 1855, str. 180). Widoczna z niego, że Arcybiskup ormiański, ponieważ Zamość od Lwowa niedaleki, udał się tylko celem powitania nuncyusza do tego miasta, a może był i na posiedzeniach jako prosty widz i słuchacz obecny. Obecność jego tak samo jak łacińskich kanoników katedralnych kamienieckich, chełmskich i jednego lwowskiego (z urodzenia Ormianina, znanego autora kroniki, Józefowicza), tudzież kanoników kollegiaty zamojskiéj, była tylko aktem grzeczności dla nuncyusza, niczem więcéj. Dość zajrzeć do aktów synodu Zamojskiego, aby się przekonać, że między wyliczonymi tam członkami zebrania kościelnego ani arcybiskupa Augustynowicza ani jego asystentów nie ma.[2]) Zresztą Ormianie polscy, którzy przyjęli bezżeństwo kapłanów i szaty liturgiczne łacińskie, a mają swoją całkiem odrębną liturgią, w języku zaś i oby-

[1]) Dunajów, po rusku Dunajew, miasteczko za Lwowem, własność arcybiskupów lwowskich ritus latini, jest gniazdem Dunajewskich, herbu Sas, dziś Polaków i katolików obrz. łać.

[2]) Mamy przed sobą pierwsze wydanie, drukowane w Propagandzie r. 1724, in 4^{0}. Akta synodu wymieniają jako świadków aktu złożenia katolickiego wyznania wiary w obec nuncyusza Grimaldego przez zgromadzonych biskupów unickich tylko Jana Antoniego Fabri, proboszcza kościoła parafialnego św. Krzyża w Warszawie i wizytatora Zgromadzenia XX. Misyonarzy św. Wincentego a Paulo w Polsce i w Litwie, oraz Szczepana Trombetti, Teatyna, prefekta kollegiów papiezkich ruskiego i ormiańskiego we Lwowie. O obecności Arcybiskupa ormiańskiego, przy téj przynajmniéj sposobności, nie ma żadnéj wzmianki.

czajach zupełnie się stali Polakami, na całkiem innéj podstawie zawarli Unią z Rzymskim Kościołem, aniżeli Rusini. Cóżby więc na synodzie Zamojskim robili?

Mimo tak uderzającéj racyi pomyłkę ks. Barącza powtarzali ślepo nasi pisarze, tacy nawet jak hr. Maurycy Dzieduszycki w artykule o lwowskiem arcybiskupstwie obrz. ormiańskiego, i ks. prof. Tadeusz Gromnicki w obszernéj swéj pracy o Ormianach polskich (obie rzeczy w *Encyklopedyi kościelnéj*, w tomach XII i XVII). Razby należało to bałamuctwo z książek naukowych usunąć.

— W seminaryum dyecezalnem w Saratowie nad Wołgą znajduje się na teologii hr. Jerzy Szembek, z podolskiéj linii téj zasłużonéj Kościołowi polskiemu rodziny. W dojrzałym wieku do stanu duchownego wstąpić sobie zamierzył, bo ma już lat 40.

— Dla zrozumienia, jakie jest położenie Kościoła katolickiego pod rządem rosyjskim, przytaczamy ustęp z listu prywatnego, pisanego z krajów zabranych:

„Smutna, ach smutna nasza pozycya: coraz gorzéj i gorzéj z nami. Dotychczas gnębili nas, ale zawsze pod pozorem prawnym: niby zawsze dawano racyą na pozór uzasadnioną: dziś otwarcie się przyznają, że robią wszystko z nienawiści. Rozwaliły się około mego kościoła sztachety i drugi rok już mija, jak nie pozwalają zrobić nowego ogrodzenia... Zamierzono już stanowczo zniszczyć Kościół katolicki w Rosyi, a ku temu najskuteczniej pomagają mieszane małżeństwa. Z takich stadeł rodzą się najsrożsi prześladowcy Kościoła. Prawie w całym kraju polskie, a więc niegdyś katolickie nazwiska, stoją na czele niszczenia polskości i katolicyzmu. Są już gubernatorami: Hurko,*) Glinka, Łabudziński, Jankowski, Chrząszczowski i tysiące podrzędnych figur z nazwiskiem niegdyś oznaczającem katolika, a wszystkiego tego narobiły mieszane małżeństwa. Dziś w naszych miastach słychać język wyłącznie moskiewski; jeśli zaleci do ucha wyraz polski, dziwisz się: kto go wymówił?

„Lecz najsmutniejszym objawem upadku wiary jest obojętność kapłanów: uważają oni szerzenie się schizmy za stan normalny. Najmniejszego nie dojrzysz spółczucia do swéj religii. Owszem przewagę schizmy uważają za rzecz słuszną. Przyznać trzeba, że nienawiść schizmatycka jest dziś jedynem narzędziem do podtrzymania katolicyzmu. Każdy urzędnik boi się mówić nawet publicznie z katolikiem a nie ma co wspominać o stosunkach to-

*) Jenerał-gubernator Hurko pochodzi ze znacznéj i zamożnéj rodziny białoruskiéj, herbu Radwan. Jeśli się nie mylimy, ojciec jego jeszcze był katolikiem. W Polkowskiego *Grobach i pamiątkach polskich w Rzymie* (Drezno 1870) przytoczony jest napis grobowy z pomnika w kościele al Gesù Ewy Maryi Laurentyny z Hurków Szczyttowej, żony Tadeusza, zmarłéj w Rzymie w młodym wieku przy końcu zeszłego stulecia. Przez małżeństwa mieszane zmoskwiczały częściowo lub zupełnie historyczne rody książąt Czetwertyńskich i Mirskich, hr. Chreptowiczów, Wielhorskich i inne. W r. b. kupił Mir, gniazdo swej rodziny z dóbr poradziwiłłowskich książę Swiatopełk Mirski, jenerał wojsk rosyjskich, i na gruzach dawnego zamku dla zatarcia śladów katolicyzmu kazał zbudować cerkiew prawosławną. Inni znów, choć się wiary nie wyrzekli, ale po moskiewsku wychowani, bluźnią chrześciaństwu, jak n. p. tylko po francuzku piszący książę Józef Lubomirski, w Paryżu zamieszkały, w opisie podróży po Ziemi św. odbytéj, przed kilku laty wydanéj.

warzyskich. Tak wojskowy jak urzędnik uważany jest prawie zdrajcą politycznym, jeśli ma bliższe stósunki z Polakiem albo przynajmniéj życzliwiéj się o nim odezwie. Ach, módlcie się za nami i za nawrócenie naszych nieprzyjaciół."

Do powyższych gorzkich i rozpaczliwych słów dołączamy uwagę, że przyczyną coraz liczniejszych małżeństw mieszanych jest *angustia loci*. Obywateli polskich coraz mniéj, więc nawet pannie zamożniejszéj trudno o wybór. Średniego zaś stanu panienki nie mają zgoła za kogo wyjść, ponieważ cała klasa urzędników od najwyższych do najniższych, sami Moskale. Nauczanie religii jest tak jak niemożliwe, liczba kościołów coraz mniejsza, a w miarę tego i małżeństwa mieszane się mnożą. Z ludem wiejskim polskim jeszcze gorzéj. Po największéj części mówi on tylko po rusku, co ułatwia jego zbliżenie się do schizmatyckich sąsiadów. Dopóki było poddaństwo, dwory, ile mogły, przeszkadzały związkom mieszanym. Późniéj jeden ksiądz starał się odwodzić stronę katolicką od takiego małżeństwa. Ażeby zagrodzić drogę wpływowi wszelkiemu księdza, wydał rząd rozporządzenie w r. z., że odtąd w takich wypadkach przełożony gminy wydaje potrzebne świadectwo a do pasterza swego katolicka strona już wcale chodzić nie potrzebuje. Tylko parafie, gdzie lud polski mieszka masą zwartą kilkotysięczną, trzymają się jeszcze jako tako. Jakie się dzieją gwałty po prostu, niech świadczy następujący wypadek. W pewnem miejscu szła do miasta pieszo kobieta wiejska, blizka rozwiązania. W drodze zaskoczyła ją słabość. We wsi nie było kościoła i księdza; zjawił się zaraz pop prawosławny, dziecko ochrzcił i do swych ksiąg zapisał. Teraz ten syn, z ojca i matki Polaków katolików zrodzony i po katolicku wychowany, obecnie dorosły, żenić się nie może, ponieważ katolickiego ślubu z katoliczką nie dostanie, a na prawosławny sumienie mu nie pozwala. Pozostaje mu jedyna ucieczka: emigracya, ale to dla człowieka prostego, ubogiego nie jest rzecz łatwa. Takie to bezprawia dzieją się na Polakach, i nie ma przeciw nim apelacyi.

— Doniosły dzienniki, że archijerej schizmatycki warszawski, Leoncyusz zamierza księży unickich z Galicyi, którzy emigrowali już to jako kapłani, już to jako klerycy lub gimnazyaści do dyecezyi chełmskiéj, i tam prawosławie przyjąwszy, stali się jego najgorliwszymi apostołami i oprawcami ludu unickiego, wyrzucić precz ze swéj dyecezyi, dając im w zamian za pośrednictwem synodu w Petersburgu parafie w głębi Rosyi.

Wiadomość ta wywołała przerażenie między apostatami, którzy nagle skruszeni zamyślają podobno o powrocie do Galicyi i na łono Kościoła katolickiego, naturalnie w tym celu, aby w rodzinnych dawnych stronach mogli znów otrzymać posady. W nawrócenie się prawdziwe tych Judaszów, którzy wiarę sprzedali za pieniądze, nikt nie wierzy, i dobrze powiada jedno pismo: „prędzéj uwierzylibyśmy w szczerość nawróconego popa, wyznającego prawosławie od urodzenia, jak w rzetelność tych, którzy z księży unickich stali się popami, a z popów pragnęliby znów przedzierzgnąć się w kapłanów katolickich." Jasnem dla każdego jest niebezpieczeństwo, jakie grozi Galicyi w obec tego najazdu świeżo „nawróconych" świaszczenników. Rzecz to będzie Stolicy Apostolskiéj i biskupów ruskich w Galicyi, co z tym fantem zrobić.

Ale ciekawość budzi pytanie, co mogło ściągnąć niełaskę na tych wyrzutków, którzy przez lat kilkanaście byli najpowolniejszemi narzędziami mo-

skiewskiego rządu i takie zasługi w obec niego położyli? Znienawidzono ich za zbytek gorliwości, okazywany w tem, że pewni opieki i faworów rządu, denuncyowali ustawicznie do Petersburga nie tylko innych popów, ale i urzędników cywilnych a nawet samych gubernatorów, jeśli ci im się wydawali mniéj gorliwymi w dziele rusyfikacyi. Dopóki byli potrzebni do zniszczenia Unii, znoszono ich i otaczano względami. Teraz kiedy Unia, wyjąwszy niedobitki, trzymające się z najwyższem bohatyrstwem wiary, istnieć przestała, rząd postanowił się pozbyć służalców niewygodnych, którymi jako zmiennikami i zdrajcami pogardza. Nadto trzeba wiedzieć, że nigdzie w całéj Rosyi popi nie mają się tak dobrze, jak w dyecezyi chełmskiéj, gdzie duchowieństwo dostatnio bardzo było uposażone. W głębi Rosyi pop pogardzony, nie dopuszczony do towarzystwa cywilizowanych ludzi, żyje często w ubóstwie. To obudziło także zazdrość, bo czemuż Galicyanin przybłęda ma opływać w dostatki, które mógłby posiąść swój? Oto jest geneza groźby, która wisi nad głowami popów ex-galicyjskich.

Mylnem jednak było doniesienie dzienników, że już ośmiu z nich zapowiedziało swój powrót i podało prośbę do ks. metropolity Sembratowicza o przyjęcie. U św. Jura nic o tem nie wiedzą. Prawdą jest tylko, że już przed rokiem wrócił się z chełmskiéj dyecezyi pop Syroid, przez Moskali przezwany Syrojedowem, którego ks. metropolita napowrót na łono Kościoła przyjął, ale posady żadnéj jeszcze nie dał.

Austrya. (Nowy jenerał zakonu Kaznodziejskiego. — † Ks. Biskup Franciszek Śniegoń. — Stosunki kościelne we Węgrzech.)

Na Kapitule jeneralnéj OO. Dominikanów, odbytéj w końcu września w Lyonie, wybrany został jenerałem zakonu Kaznodziejskiego O. Jędrzej Frühwirth, prowincyał austryackiéj prowincyi z Wiednia. Nowy jenerał urodził się w r. 1845 w St. Anna am Aigen w Styryi, na kapłana wyświęcony w r. 1868. Był już przedtem raz prowincyałem austryackim, a od niedawna ponownie na tę godność wyniesiony, obecnie stał się następcą św. Dominika.

— Dnia 3 lipca umarł w Cieszynie ks. Franciszek Śniegoń, tyt. biskup tanneński, kanonik wrocławski i jeneralny wikary biskupi na austryacką część dyecezyi. Zmarły dostojnik urodził się 2 października 1809 r. w Cieszynie, był więc ziomkiem zmarłego tarnowskiego biskupa, ks. Pukalskiego. Obaj byli Niemcami, chociaż po polsku mówili i polskie nosili nazwiska. Ks. Śniegoń był z kolei proboszczem w Liszném, Trzycieżu, Jabłonkowie, a w Cieszynie od r. 1872, z czem połączony był urząd jeneralnego wikaryusza. W r. 1883 podniesiony został ks. Śniegoń na godność biskupa i konsekrowany 30 września tegoż roku przez wrocławskiego biskupa Herzoga, w asystencyi ks. biskupów: Dunajewskiego i Gleicha. Obecnie ks. biskup Kopp mianował swoim wikaryuszem jeneralnym w Cieszynie ks. Findyńskiego z Frydka, który jednak konsekracyi biskupiéj nie otrzyma, bo ks. Kopp sam chce funkcye pontyfikalne spełniać.

— Jakie w Węgrzech, rządzonych obecnie przez kalwinów i masonów, są stosunki kościelne, może objaśnić następujące świeże zdarzenie. Superintendent kalwiński Bartłomiéj Kun w Miskolczu, obchodził 50letni jubileusz swego „kapłaństwa“ a 25letni swego „biskupstwa.“ Pomiędzy składającymi mu życzenia dygnitarzami znalazł się także katolicki proboszcz, ks. Jan Fol-

tin, na czele rzymsko-katolickiéj deputacyi. Przy uczcie dla jubilata zasiedli także katoliccy księża. Podniósł się kalwiński „biskup" Karól Szasz, jeden z głównych podżegaczy przeciwko Kościołowi katolickiemu we Węgrzech podczas ostatnich lat kilkunastu, i w toaście wypowiedzianym przemawiał za wyborem na stolicę prymasów węgierskich, osieroconą przez śmierć kardynała Simora, liberalnego arcybiskupa jagierskiego Samassy, którego blizkie wyniesienie ma zażegnać grożące widmo kulturkampfu między Kościołem a państwem z jednéj strony, a z drugiéj między rozmaitemi wyznaniami religijnemi. Arcybiskup Samassa, oto jest człowiek, który, wiedziony prawdziwą miłością ojczyzny, będzie chciał i umiał zgodę utrzymać, i jéj mącicieli uśmierzyć (Odnosi się to do stanowiska, które Arcybiskup zajął w sprawie znanéj metryk dzieci, zrodzonych z małżeństw mieszanych, i mowy, którą niedawno wypowiedział). W końcu wzniósł zdrowie ów „biskup" kalwiński na cześć węgierskiego katolickiego Kościoła i jego patryotycznego episkopatu, oraz na cześć katolickiego proboszcza z Miskolczu, obecnego przy bankiecie, a przedewszystkiem na zgodę wszystkich węgierskich Kościołów i wyznań i na zjednoczenie ich w wierności dla tronu, ojczyzny i konstytucyi.

Na to odpowiedział ks. Foltin (należący do dyecezyi jagierskiéj) w te mniéj więcéj słowa: chociaż podzielam zdanie poprzedniego mówcy, oświadczam, że my potrzebujemy kulturkampfu, ale w szlachetniejszem znaczeniu. Nam trzeba kulturkampfu, w którym osobliwie my duchowni rozmaitych wyznań ręka w rękę iść ze sobą powinniśmy, dobroczynnie rozszerzając idee moralne i religijne. O takim kulturkampfie, któryby zasiał między nami spory i niezgodę, wiedzieć nie chcemy etc. Wychylam zdrowie na cześć wysokiego duchowieństwa kalwińskiego Kościoła, które jest gotowe w téj szlachetnéj walce kulturnéj spólnie z nami razem walczyć.

Okrzykom na cześć tego poczciwca nie było końca. Niech żyje tolerancya we Węgrzech!

Włochy. († Matka Anna Baturlin.)

Dnia 3 lipca r. b. zeszła ze świata we Florencyi Matka Anna Baturlin, zakonnica w Zgromadzeniu N. Serca Jez., licząc lat 68, profesyi zakonnéj lat 40. Zmarła pochodziła ze znakomitéj rodziny bojarskiéj moskiewskiéj, któréj nazwisko spotykamy i w naszych dziejach w wieku XVII. Ojciec jéj został katolikiem, matka była Polka, Poniatowska z domu, siostra znanych niegdyś magnatów ukraińskich, Daryusza Poniatowskiego i braci jego. Jeden z jéj wujów, Eugeniusz Poniatowski ma prześliczny marmurowy nagrobek u Kartuzów pod Florencyą, w Certosie. Matka Baturlin młodość swą przepędziła w Polsce. R † I † P.